قـراءات نقـدية فى فكر حـسـن حنفى

جدل الأنا والآخر



إعداد وتقديم:

د. أحـمـد عـبـدالحليم عطيـه

مدبولى الصغير

اهداءات ٢٠٠١

د.أحمد أبو زيد

إنثروبولوجى

جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسن حنفي

الناشر : **مكتبة مدبولي الصغير**

٤٥ شارع البطل أحمد عبد العزيز

تليفون : ٣٤٧٧٤١٠ – ٣٤٤٢٢٥٠

ميدان سفنكس ت ٣٤٦٣٥٣٥

رقم الايداع ٨٩٠٩ / ٩٧

الترقيم الدولى 5 - 029 - 226 -977

الطبعة الأولى ١٩٩٧ م

تصحيح : سيد عبد المعطى

طبع بدار عبد ربه للطباعة

أحمد عبد ربه

الحوامدية : ٣٠٣٦٨٤ / ٠١٨

سلسلة
رواد الفكر العربي المعاصر (١)

جدل الأنا والآخر

قراءات نقدية في فكر حسن حنفي
في عيد ميلاده الستين

إعداد وتقديم

د. أحمد عبد الحليم عطية

إهــداء

إلى الحواريين الأجيال

تقديم هذه السلسلة، وهذا الكتاب

ظللنا فترة طويلة نتعامل مع الفكر العربى باعتباره إما صدى للفكر الغربى أو استمراراً للتراث القديم، وتحول الاهتمام فى العقود الأخيرة إلى الفكر العربى المعاصر؛ بوصفه مجال إبداع الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين. كانت التسمية تطلق فى البداية كمصطلح متواضع بديل لتسمية نخشى إطلاقها؛ وهى الفلسفة العربية المعاصرة. والخشية آتية من كون نتاجنا الفكرى ليس بنفس الصورة المعتادة لدى القدماء أو لدى الفلاسفة الغربيين. وقدمت دراسات عديدة تحت عنوان «الخطاب العربى المعاصر» و«القطاع الراهن فى الفلسفة العربية»، وكلها تدل على المحاولات المتعددة التى يبذلها العاملون فى مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية، لتقديم أطروحات نظرية لواقعنا الثقافى والاجتماعى والاقتصادى والسياسى. وتعددت المداخل والمناهج للتعامل مع هذا النتاج.

اعتبر البعض أن المدخل إلى دراسة الفكر، أو الخطاب أو الفلسفة العربية المعاصرة هو ما أنجزه الفكر النقدى الغربى فى أحدث اتجاهاته من مناهج الابستمولوجية، البنيوية، الأركيولوجية والتفكيكية، كما لدى: محمد أركون ومطاع صفدى وعلى حرب، وظل عدد من رواد فكرنا المعاصر يتابعون دراستهم التحليلية النقدية من خلال رؤاهم الاجتماعية ومناهجهم التاريخية الجدلية كما نجد لدى العروى فى المغرب وطيب تزينى وصادق العظم فى سوريا، وحسام الألوسى فى العراق، وحسين مروة ومهدى عامل فى لبنان ومحمود أمين العالم ومحمود إسماعيل فى مصر، وأحمد ماضى وهشام غصيب فى الأردن. بينما نجد فريق ثالث سعى إلى تقديم رؤية من الداخل للفكر العربى باستحداث أدوات منهجية للتعامل مع معطيات الفكر العربى المعاصر مثل: حسن حنفى فى مصر وطه عبدالرحمن فى المغرب.

ونحن لانقصد إحصاء جهود المفكرين العرب المعاصرين فتلك مهمة تتجاوز حيز هذه المقدمة، فالاهتمام بالفكر العربى المعاصر ربما يكون الهاجس الرئيسى الذى يشغل عدد كبير من الباحثين والمفكرين العرب مثل: فتحى التريكى ومحمد على الكبسى فى تونس، وعبدالسلام بنعبد العالى وسالم يافوت وكمال عبداللطيف وعبدالرازق الدوى فى المغرب، وأحمد برقاوى ويوسف سلامة فى سوريا، وناصيف نصار ومعن زيادة وعلى زيعور وأحمد الأمين فى لبنان. ولاتتسع الصفحات القادمة لذكر المشتغلين بقضايا الفكر العربى المعاصر، بل إننا نزعم أن اهتمام الجيل التالى جعل من هذا المجال المحور الأولى بالتفكير خاصة فى مصر حيث يتمحور جيل جديد من الباحثين حول هذا الاهتمام نذكر منهم: على مبروك، وحسن طلب ومصطفى النشار ويمنى الخولى ورمضان بسطاويسى وأنور مغيث ومجدى عبدالحافظ وصاحب هذه المقدمة.

لسنا بصدد الإحصاء كما ذكرت، ولسنا أيضاً بصدد التصنيف والتقييم، إننا نشير فقط إلى الاهتمام الكبير الذى توليه الأجيال الحالية للفكر العربى المعاصر ولقضاياه ومناهجه، ونؤكد على جهود عدد كبير من الرواد الذين أسهموا بأشكال متعددة فى تعبيد الطريق وتقديم الرؤى وتحديد المناهج لدراسته منذ أضاء زكى نجيب محمود الطريق بكتابه «تجديد الفكر العربى» وربما قبله فى جوانية عثمان أمين ووجودية عبدالرحمن بدوى.

والحقيقة أننا نهدف فى هذه السلسلة إلى طرح قضية الفكر العربى المعاصر على أوسع نطاق للبحث، آملين أن يشارك فى هذا الجهد عدد كبير من الباحثين والمثقفين والمفكرين العرب المعاصرين من أجيال متعددة وبمناهج متباينة، وذلك من خلال القضايا الأساسية التى طرحها الرواد والمناهج التى قدموها. فهذه السلسلة التى أتشرف اليوم بتقديمها للقارئ العربى والتى تحمل عنوان **رواد الفكر العربى المعاصر** تسعى إلى تحقيق ثلاثة أهداف أساسية ربما تزداد فى أعمالنا التالية:

* الأول: هو جعل الفكر العربى المعاصر، أو الخطاب الفلسفى العربى - أو، ولما الخشية - الفلسفة العربية المعاصرة موضوعاً للتفكير والبحث من حيث كونه مجالا يشمل إنتاج مجمل المفكرين العرب المعاصرين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية وتوجهاتهم الفلسفية.

* الثانى: هو الوقوف أمام إسهامات هؤلاء الرواد بالبحث والتحليل والنقد والتطوير، حيث نرى من وجهة النظر المعرفية الخالصة، أن جهود هؤلاء الرواد جديرة بالاستحقاق

ومن حقهم ومن واجبنا أن نناقش ماقدموه ليس بدافع التكريم والمجاملة أو الرفض والاستبعاد، بل انطلاقاً من قضية أساسية هى أننا فى دراستنا لهؤلاء الأعلام أمثال: حسن حنفى، محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، عبدالله العروى، محمد عابد الجابرى، عبدالرحمن بدوى ويحيى هويدى وأنور عبدالملك ومصطفى صفوان وفؤاد زكريا وأميرة مطر وغيرهم، نسعى لإقامة مايمكن أن يسمى بحوار الأجيال. حاول شليب أن يؤرخ تحت عنوان «الفلاسفة الأحياء» لكثير من الفلاسفة الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم، وكذلك فعل جارودى فى نظرات أو منظورات حول الإنسان، حيث يعرض لأهم الاتجاهات الفلسفية عبر دعاتها أو ممثليها من الفلاسفة، وفتح المجال لأن يعقب كل منهم حول ماكتب عنه. فهذه قيمة كبرى، أقصد تكريم الرواد بالحوار معهم. وللتكريم عندنا مفهوم واضح ومحدد، هو الحوار مع الأفكار والرؤى التى اجتهد أعلام فكرنا المعاصر فى طرحها بالتحليل النقدى للقضايا التى تعاملوا معها، وهذا هو التكريم الحقيقى.

والهدف الثالث: هو محاولة إيجاد حركة نقدية جادة نشعر بافتقارها؛ حيث كاد الباحث والمفكر لايلتفت إلى عمل زميل له فى المعهد أو الجامعة التى يعملان بها، فالمتابعة أصبحت شبه معدومة، والتعالى على إنتاج الأقران أو على الأقل عدم الاهتمام أو حتى الانتباه إليه أصبح سمة عامة لدى عدد كبير من العاملين بحقل الدراسات الفلسفية، ومن هنا اختفى أو كاد مايمكن أن يسمى بالتراكم المعرفى، وكل منا يبدأ من نقطة الصفر. وكما يتضح من السياق أننا نتعامل مع هؤلاء الرواد أيّما كانت اتجاهاتهم ومناهجهم من خلال التحليل الابستمولوجى لما قدموه دون اتخاذ أى موقف مسبق من اتجاهاتهم الفلسفية. حيث يشارك فى كل عمل من هذه السلسلة مجموعة متنوعة من الأساتذة من مختلف الأقطار العربية ومن مختلف المدارس الفكرية؛ ولايتدخل المشرفون على هذه السلسلة بأى نوع من أنواع التداخل أو التوجيه أو التعديل، ومن هنا فإن كل مشارك مسئول عن إسهامه، وما مهمة المحرر سوى التنسيق فى إطار الأهداف التى أشرنا إليها تواً. وهذا لايمنع مستقبلاً من أن تحدد وجهة نظر عامة ورؤية موحدة بين بعض المشاركين فى هذه السلسلة، تحدد نظرة جماعية أو تؤسس جماعة أو اتجاه له منهجه فى التعامل كفريق مع قضايا الفكر والواقع العربى المعاصر.

وقد ظهرت فكرة هذه السلسلة من خلال عدد من الزملاء الذين جمعتهم هموم مشتركة، ودون الإشارة إلى أسماء معينة ـ حتى لا تفسر هذه الإشارة تفسيراً غير مقصود ـ

فإن الهدف هو تقديم قيمة أخلاقية فى المقام الأول هى الوفاء للأساتذة الذين ـ كل على طريقته ـ مهدوا الطريق للبحث الفلسفى. ومحاولة تخطى كثير من العقبات والصعاب التى يستشعرها الباحثون الجدد فى مصر، والتى تحول دون إسهامهم الحقيقى الجاد فى القضايا المطروحة على الساحة العربية، فالبحث الفلسفى فى مصر مازال مستمراً على الرغم من الانشغال المهلك فى قضايا التدريس وغياب الناشر الجاد أو ظهور مراكز ثقافة ونشر خارج القاهرة تهتم بالعناوين الرائجة واللهاث خلف ما تنتجه المطابع الأوروبية والفرنسية خاصة. وبالطبع لانود بهذا الحديث إعطاء سمة قطرية لهذا الجهد، بل دفع اتهام الباحثين الجدد فى مصر عن المتابعة لما يجرى فى مجال الفكر العربى والثقافة العربية بل اتهامهم بالتوقف عن البحث أساساً.

كان الهدف من هذه السلسلة والدافع إليها هو طرح قضايا الفكر العربى المعاصر بشكل جماعى تأسياً بجهود الأستاذ محمود أمين العالم الذى يناضل فى إصدار مجلته الهامة **قضايا فكرية** بشكل مستقل تماماً عن أية جهة أو مؤسسة، وهذا العمل نموذج جاد أصيل نتمنى أن يظهر بصور متعددة بعد توقف عدد كبير من الدوريات العربية ذات الطبيعة الفلسفية أو الفكرية.

ولعدم تكرار الجهود اخترنا مدخلنا الرواد والأعلام المعاصرين الأحياء لنناقش من خلالهم القضايا الفكرية التى تشغل المثقف العربى. والدافع الثالث كان العمل الجماعى، الذى يقوم به فريق عمل ثابت فى بقية أجزاء هذه السلسلة أو متغير، فالعمل الجماعى مفتقد تماماً فى حياتنا الثقافية ويلاقى العديد من الصعوبات، وتجربة الجمعية الفلسفية العربية دليل على العمل الجماعى الناجح، ودليل أيضاً على الصعوبات الجمة التى يواجهها العمل الجماعى المستقل عن أية هيئة أو مؤسسة. وقد أردنا لعملنا هذا أن يكون جماعياً وعربياً ومتنوعاً وقد يمتد فى المستقبل ليشمل باحثين مسلمين غير عرب أو باحثين غربيين ذوى اهتمام بالفكر العربى.

هذا عن السلسلة، فماذا عن هذا العمل؟

إن تخصيص الكتاب الأول «حول الأنا والآخر: قراءة فلسفية وسياسية فى فكر حسن حنفى» لمناقشة ماطرحه د. حنفى من أطروحات أثارت ـ ولازالت تثير الجدل ـ معارك فكرية عديدة، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة فى الكتابات الفلسفية

العربية المعاصرة، فليس حسن حنفى مفكراً أكاديمياً أو أستاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفى. وقد تجسد ذلك فى دوره المهم فى الجمعية الفلسفية المصرية، وذلك حين أعاد تأسيس الجمعية التى قامت فى الأربعينيات على جهود: إبراهيم مدكور وعلى عبد الواحد وافى وعثمان أمين، حينما كاد نشاط الجمعية أن يتوقف. إن ما قام به حنفى وزملاؤه من جهد فى إحياء الجمعية، وتجميع معظم العاملين بالفلسفة فى مصر، وإصدار مجلتها السنوية التى نرجو أن تتحول إلى نصف سنوية قريباً، ماتبع ذلك من ندوات شهرية وسنوية، أوجد بدايات حركة فلسفية جادة، والسعى لتطوير هذه الحركة، ودعم هذه الجمعية يحتاج ليس فقط إلى التنويه بل الدراسة التى ليس مجالها هذه المقدمة، بل أشير فقط إلى أن حنفى بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التى أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين يتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا فى تكريم حنفى تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام الستينى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقى لمفكر ولأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا فى الطريقة التى نراها أنسب فى التعامل مع المفكرين، ليس المدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسىء إلى المفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولسنا أتباعاً لحنفى على الرغم من أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض مايطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالى كمفكر عربى معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أى فرد آخر على طرح قضاياه والدفاع عنها. ومن يتابع سيمنار الاثنين بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً؛ القضايا العلمية الجادة، الحوار المعرفى المستنير، نقد الجيل الجديد من الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمى يختلف عن الهجوم والرفض والتفكير والاستبعاد الذى كاد أن يصبح سمة أساسية لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التكفير والاتهام، ليس مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.

ومن يطالع أسماء الرواد الذين نستعد من الآن لتناول إنجازاتهم بالحوار النقدى أمثال: عبد الرحمن بدوى، ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم والعروى والجابرى وغيرهم يدرك أن عملنا هو محاولة متواضعة تماماً لإيفاء أعلام الفكر العربى الأحياء قدر قليل مما

يستحقون، فكثيراً مايكون التقدير بعد فوات الأوان، لكننا ندرك أن الفكر مع ارتباطه بالواقع التاريخى والاجتماعى له خصوصيته المتميزة وأن الأفكار تحيا وتستمر بالنقاش والحوار، وأن المتابعة النقدية لجهود الرواد الأحياء تتيح التفاعل الحى داخل الثقافة العربية المعاصرة والفكر العربى الفلسفى المعاصر، وتدفع بالفلسفة إلى الأمام فنحن نقدر جهود كل هؤلاء الأعلام، لكننا قبل ذلك وبعده نقدر الفلسفة كما نفهمها، وكما يفهمها كل مفكر فهى النتاج الواعى للتفاعل الحى بين المفكرين وقضايا واقعهم التاريخى والاجتماعى.

ومن هنا فنحن نرحب بأية إضافة أو فكرة يقدمها زميل لتدعيم مانطرحه من أفكار فى إطار هذا الجهد لتكريم رواد فكرنا العربى المعاصر. هذه السلسلة وهذا العمل مفتوح لكل من يضيف إلى رصيد الفكر العربى؛ تحديداً لمجاله وتدقيقاً لمعناه وتحليلاً لقضاياه وحواراً لرواده. وكانت فكرة حسن حنفى حين أطلعناه على مخطط العمل ككل ـ قبل أن يرى الأبحاث، التى لم يرها حتى الآن ـ أن هذا الهدف يثرى بالنقد والتطوير فهذا هو التقدير الحق.

هنا علينا أن نشير إلى مسألة مهمة هدفنا إليها وإن لم تتحقق فى هذا العمل، نطرحها للنقاش رغبة فى أن تتحقق فى المجلدات التالية وهى أن يقوم كل مفكر بالتعقيب على مختلف الدراسات التى تناولت جوانب فكره أو تقديم بيان عام لتطوره الفكرى أو موقفه الفلسفى الحالى. وكم كنا نود تحقيق هذه الفكرة فى هذا المجلد الأول إلا أننا تركنا أمر تنفيذها مرهونا بموافقة الرائد الذى نعرض لجهوده، وقد حالت موافقة حسن حنفى، الذى أراد أن يكون العمل تعبيراً عن مواقف المشاركين فيه وشهاداتهم على فكره أكثر من كونه سجالاً وجدلاً، ومن هنا لم نستطع تحقيق هذه الفكرة فى المجلد الحالى.

ونظراً لأن هذه المجلدات، العمل الحالى وماسيليه يناقش قضايا الفكر العربى المعاصر انطلاقاً من جهود أعلام مفكرينا فقد كان خيارنا أن تكون الدراسات جميعها فى القضايا التى طرحها المفكر، أى تدور حول كتابات المفكر وعن فكره، لذا استبعدنا تماماً ـ إلا فى حالات نادرة ـ الدراسات المهداة إلى المفكر فهى خارج الإطارالمرسوم لحدود هذه المجلدات. كما جعلنا المعيار العلمى هو الأساس الذى نحدد بناء عليه الإسهامات المندرجة فى هذه السلسلة، بصرف النظر عن مواقف أصحابها تجاه القضايا التى تطرحها أعمال الرائد موضوع الدراسة. وفى حالات محدودة للغاية توقفنا أمام بعض الإسهامات التى تخرج عن الإطار المحدد هنا. كما أننا اضطررنا خلال عملنا هذا، وفى هذه التجربة الأولى، رغبة منا فى إسهام مفكرين من اتجاهات متعددة إلى تأجيل صدور العمل أكثر من مرة، فقد حالت

ظروف عديدة دون ذلك منها؛ وجود عدد من المسهمين خارج مصر فى أقطار مختلفة كان الاتصال ببعضها صعباً فى العراق ولبنان وفرنسا وجنوب أفريقيا. ومنها زيادة المقالات إلى درجة أننا فكرنا فى إصدار هذا العمل الأول فى جزئين أحدهما خاص بالدراسات العربية والآخر باللغات الأخرى، كما فكرنا فى ضغط المقالات أو استبعاد بعض المقالات نظراً لظروف النشر وتحديد حجم العمل بعدد معين من الصفحات، ومنها صعوبة التوفيق بين الناشر وبين بعض دور النشر العربية - التى تحمست للموضوع لإصدار طبعتين إحداها مصرية والأخرى عربية. ولكن هانحن أخيراً نتقدم للقارئ والباحث والمثقف العربى بهذا المجلد الأول من سلسلة رواد الفكر العربى المعاصر حول: «جدل الأنا والآخر: قراءات فى فكر حسن حنفى» آملين أن تكون الاستجابة له دافعاً لنا فى إصدار المجلد الثانى حول جهود الأستاذ محمود أمين العالم بمناسبة اليوبيل الماسى لميلاده الذى احتلفنا به فى فبراير ١٩٩٧؛ والذى نرى منذ طرحنا فكرة إصدار مجلد عنه على الزملاء والأصدقاء فى مؤتمر الجمعية الفلسفية العربية الرابع فى عمان نوفمبر ١٩٩٥ أنه يستحق أكثر من تكريم، وقد أسعدنا أن بعض من أرسلنا لهم بخطابات المشاركة تحمسوا هم بدورهم بعد وصول هذه الخطابات لهم وبعد حديثنا معهم لتكريم العالم فى صورة ندوات موسعة أو كتب تذكارية تصدر عن هيئات أو مؤسسات رسمية، فهذا يؤكد صواب فكرتنا وتحمس الجهات المختلفة لها مما يجعلنا نكرر أن كل واحد من هؤلاء الأعلام يستحق أكثر من تكريم، وأن التكريم الرسمى لايلغى التقدير العلمى بل يؤكده وأن التكريم الشعبى وغير الرسمى لمفكر مثل محمود أمين لايقل عن أى تكريم آخر وربما يزيد لأنه يؤكد على دور العالم الفكرى والثقافى والوطنى الذى قام به. وإن كانت بساطة الرجل وتواضعه يجعلانه يزهد فى أى نوع من التكريم الذى يستحقه بالفعل.

وبخصوص هذا الكتاب وموضوعاته والمشاركين فيه نشير بإيجاز إلى أن عدداً كبيراً من الأساتذة العرب وغير العرب رغبوا فى المشاركة، منهم الدكتور إبراهيم موسى من جامعة كيب تاون بجنوب أفريقيا الذى قدم دراسة مقارنة لجهود حسن حنفى التحديثية وجهود المفكر الباكستانى المسلم فضل الرحمن، والدكتور على حسين الجابرى من جامعة بغداد بالعراق ود. عبدالقادر بشته من جامعة تونس الأولى، وكذلك الدكتور السيد ولد أباه من جامعة نواكشوط من موريتانيا والدكتور محمد جمعة من سوريا بالإضافة إلى الأساتذة والزملاء المصريين الذين تخصصوا فى مجال البحث الفلسفى، وكذلك الدراسات القانونية مثل المفكر القومى المرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة، أو تخصصوا فى الدراسات

الأدبية مثل الدكتور عبدالمنعم تليمة أو الدراسات النفسية الدكتور حسين عبدالقادر أو من شغلوا بقضايا العلم وتاريخه د. رشدى راشد مركز أبحاث تاريخ الرياضيات بباريس، وفلسفة العلوم ومناهج البحث د. علا أنور المركز القومى للبحوث أو قضايا النقد والإبداع الفنى والأدبى د. فاضل الأسود.

وقد قسمنا العمل الحالى محاور ثلاثة أساسية تندرج داخلها الأبحاث المختلفة وهى:

* الموقف من التراث.
* الموقف من الغرب.
* الموقف من الواقع.

وجاء هذا التقسيم انطلاقاً من كتابات حسن حنفى نفسها، وقد كنا فى قليل جداً من الأحيان نشعر بتداخل بعض الدراسات فى أكثر من محور إلا أن الاتجاه العام للدراسة كان الأساس فى إدراجها فى إطار هذا المحور أو ذاك. نشير على وجه الخصوص إلى دراستى الدكتور رشدى راشد التى كتبها أصلاً بالفرنسية وترجمها الزميل فؤاد السعيد إلى العربية ودراسة د. عبدالقادر بشتة حيث فضلنا وضعهما ملاحق فى هذا المجلد حرصًا منا ومنهم على المشاركة فى تكريم حسن حنفى.

وفى ختام هذا التقديم نتوجه بالشكر لكل من أسهم معنا فى هذا المجلد سواء تمكننا من نشر إسهامه أم حالت ظروفنا من التشرف بنشرها فى هذا العمل، بخاصة الدراسات التى جاءتنا بلغات مختلفة والتى نتمنى مشاركة أصحابها لنا أعمالنا القادمة، كما نتوجه بالشكر للناشر الشاب محمد مدبولى الذى تحمس للغاية لهذا العمل وهذه السلسلة وقدم كل الإمكانات لتظهر بهذه الصورة.

لم أتناول فى هذه المقدمة كل المسهمين ولم أعرض للدراسات المتنوعة التى قدمت، فقد يؤدى ذلك الحديث عن كل عمل على حدة، مما يبعد القراء ولو قليلاً عن مواجهة القضايا المثارة فى هذا العمل، وأنا أتمنى أن يواجه القارىء من خلال الصفحات القادمة ليس فقط مواقف أصحابها بل قضايا الفكر العربى ويشارك معنا فى هذا الحوار، الذى يعد هذا المجلد أول حلقاته حتى تتسع الحلقات وتنفتح على الواقع العربى المعاصر بكل تعقيداته ومشكلاته المتداخلة. لعل الفكر ينير لنا طريقًا نحن والقراء.

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية

شبرا - يناير ١٩٩٧

القسم الأول

الموقــف من التـــراث

(الأنـــــا)

التنويـر والتأصيل

قراءة في بعض أعمال حسن حنفي

السيد ولد أبـاه (*)

«أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس» (**)

كنا في دراسة سابقة قد توقفنا طويلاً عند «اشكالية التنوير» في فضائه الغربي الأصلي ومنطلقاته المفهومية المؤسسة له؛ ومن ثم رصدنا امتداداته في مختلف تيارات الفكر العربي المعاصر[1].

فمما لا يقبل مماحكة أن الحداثة تقوم من حيث أسسها الفكرية والأيديولوجية على قيم التنوير، التي يمكن أن تتلخص في أربعة محددات أساسية هي:

١ - **العقلانية** : التي ترى في الذات مصدر المعرفة، باعتبار أن الوعي يتمثل الوجود، ويصدر الأحكام العقلية حوله، كما تجد العقلانية في الطموح العلموي نموذجاً، باعتبارها عقلانية تهدف إلى تأكيد «سيطرة الانسان على الطبيعة» كما تجد في التقنية رؤية للوجود.

٢ - **التاريخانية** : أي أن الحداثة قامت على معقولية التحول، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحل نموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم ويبشر به كسلاح ايديولوجي.

(*) جامعة أنواكشوط ـ موريتانيا

(**) حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة» (بيروت ـ دار التنوير ١٩٨٨) مج١ ـ ص٤٠ ـ ص٤١.

(١) انظر: السيد ولد اباه، «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر ـ إشكالية نقد العقل نموذجا ـ المستقبل العربي» السنة ١٣. العدد ١٤٥ (آذار/مارس ١٩٩١)

٣ - **الحريـــــة** : كأرضية تعين شرعية السلطة، وتؤكد حق الانسان فى تقرير شئونه المدنية، دون إكراه أو قيد، كما توفر المقولة ذاتها محددات الممارسة الاقتصادية، وتشكل أيضاً منطلقاً للتعبئة الايديولوجية.

٤ - **العلمانيـــــة** : أى فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفتح الباب أمام نزع القدسية عن النصوص المقدسة، وفى مقابل ذلك الانطلاق من «الانسان» كمفهوم مرجعى للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقى والسياسى.[1] من الجلى إذن، أن الاشكالية النهضوية فى الفكر العربى الحديث ظلت محكومة بالأفق التنويرى، حتى فى جوانبها الأكثر معارضة للتغريب والتحديث.

ولعل الأمر يرجع أساساً إلى كون إشكالية النهضة هى فى جوهرها إشكالية تاريخية، بمعنى أنها تحيل إلى أرضية المواجهة التاريخية بين موقفين حضاريين متصارعين ومختلفين فى زمنها الثقافى.

أحدهما غالب مهيمن، وثانيهما منهزم يرجع طرفه إلى الوراء. إنها الوضعية التى ولدت بقوة سؤال ارسلان: «لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟»

وقد أفضى السؤال إلى اجابات شتى تلتقى فى تقديم الحل التنويرى، وإن اختلفت فى النهج والمنطلقات وتصور الآخر[2].

بعبارة أخرى، لقد طغى على الفكر النهضوى هاجس البحث عن «إدراك ركب الحضارة». والأخذ بأسباب التقدم البشرى سواء كان ذلك التقدم يتم بالقطيعة مع الماضى والانفصال عنه أم يكون بالرجوع إلى أسسه «النقية الخالصة» ذلك «أن التمدن الأورباوى تدفق سيلة فى الأرض. فلا يعارضه شىء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق»[3].

---

(١) انظر: المصدر نفسه ص٣٩، و: Max Ulorheimer T. Adorno. La Dialecique de la Raison (Paris: "S.N" 1983, et Juren Habermas, le Discours Philosophique de la Modernité (Paris: Gallimard, 1988)

(٢) حول فكر النهضة انظر: ألبرت فضلو حورانى» الفكر العربى فى عصر النهضة» ١٧٩٨ - ١٩٣٩، ترجمة إلى العربية كريم عزقول، ط٣ (بيروت - دار النهار للنشر، ١٩٧٧) على أومليل «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥)، محمد عابد الجابرى «الخطاب العربى المعاصر»، «دراسة تحليلية نقدية» (بيروت - دار الطليعة ١٩٨٥) و Anouar Abdel Malak, Ideolgie, et Renaissance Nationule: L'Egypte Moderne (Paris: Anthropos, 1969).

(٣) خير الدين التونسى، «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» تحقيق معن زيادة (بيروت - د. ن. ١٩٧٨) نقلا عن برهان غليون، «اغتيال العقل»، «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية» (بيروت - دار التنوير ١٩٨٥). ص١٧٧.

وهكذا تشكلت لدى الوعى النهضوى مفارقة العدو - النموذج أى الخصم التاريخى المتفوق علمياً وتقنياً ومؤسسياً الذى لا بد من اللحاق به مع التمسك بالقيم الروحية والثقافية، وإن اقتضى الأمر تأويلها وتجديدها، ذلك أن القضية التى شغلت مفكرى النهضة «تدور حول هذا السؤال: كيف للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم».[1]

إنه السؤال الذى يطرحه بحدة المشروع الإصلاحى لدى كل من محمد عبده والأفغانى: ويقوم هذا المشروع على تصورين مترابطين عضوياً:

* **أولهما**: إرجاع أسس التقدم والتطور العلمى إلى أصول اسلامية، باعتبار أن الغرب قد استمد جذور نهضته وحضارته من الإسلام ومن تراث العرب.

* **وثانيهما**: تبيان أن الإسلام الصحيح هو الذى لا يناقض المدنية الحديثة، بل هو فى جوهره انسجام كامل معها، وإن ممارسة الاسلام اليوم لا تعبر فى شىء عن حقيقته وجوهره، بل هى ممارسة منحطة متولدة عن تخلف المسلمين وبقائهم فترات طويلة ضحايا الاستبداد والجهل.

فالأفغانى حاول إثبات أن «جوهر الاسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها»، وقد نظر إلى الإسلام نظرة فلسفية غير لاهوتية، موحداً بين الفلسفة الحديثة والنبوة معتبراً «أن الغاية من اعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية انسانية مزدهرة فى كل نواحيها»[2].

أما محمد عبده فكانت إشكاليته هى: «كيف السبيل إلى التوفيق بين ما ينبغى للمجتمع الإسلامى أن يكون عليه وبين ما بات عليه فى الواقع؟».

وقد وُجد ان الجواب الوحيد على هذا السؤال هو «الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس مما يجيزه الإسلام فحسب. بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وإن الاسلام يمكنه أن يشكل فى الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه»[3].

---

(١) حورانى «الفكر العربى فى عصر النهضة» (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ صـ١٢١).
(٢) المصدر نفسه. صـ١٤٤.
(٣) المصدر نفسه. صـ١٧٢ ـ ١٧٣.

وهكذا أفضت المفارقة الأولى فى سؤال النهضة (مفارقة العدو - النموذج) إلى مفارقة ثانية حادة هى مفارقة اكتشاف «التقدم» فى نموذج الماضى:

أى تأكيد أن الأخذ بأسباب المدنية والتقدم مرهون بالرجوع إلى الأصول الصحيحة التى هى فى جوهرها متماهية مع الحاضر الغربى، أى أن فكرة التقدم قد وظفت فى اتجاه معاكس لوظيفتها فى المشروع الثقافى الغربى المتجه نحو المستقبل، من خلال التأكيد أن الغرب قد تقدم «لأنه أخذ أسس «التقدم» منا أو من عندنا».

ومن هنا نتيجة مضمرة سرعان ما يتم التصريح بها وهى أنه لكى يتحقق التقدم: لابد من أن نعود إلى «أسس التقدم التى أخذت منا . . . إلى «الأصول». ومن هنا يصبح التقدم يعنى الاتجاه نحو الماضى»[1].

لقد أفضى هذا المأزق إلى الثنائية الحادة التى تهيمن على الفكر العربى المعاصر وهى إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتحديث التى قسمت الفكر العربى المعاصر إلى:

موقف «هووى»: يكرس الدفاع عن الهوية ويذود عن قلعتها التاريخية ضد خطر «المذاهب المستوردة» و«الأفكار الهدامة» التى تعمل قوى التغريب على نشرها والتبشير بها[2].

وموقف «تحديثى»: يتلخص تشخيصه لحالة التخلف الحضارى لدى العرب والمسلمين فى القول بأن اسباب تلك الحالة ترجع إلى التمسك بالمعتقدات الماضوية التى أصبحت تشكل عائقاً معرفياً وايديولوجياً امام التقدم العلمى والمدنى، ومن ثم وجب نبذها وتبنى قيم الحضارة الحديثة التى هى قيم الغرب المنتصر والمتطور.

لقد بين الجابرى فى كتابه الخطاب العربى المعاصر ملامح وحدة هذين الموقفين من حيث منطلقاتهما وغاياتهما باعتبارهما ينطبعان باللاتاريخية ورسوخ «النموذج - السلف» والنهج القياسى (قياس الغائب على الشاهد) سواء كان الأصل التاريخى الذى يقاس عليه هو الماضى العربى الاسلامى أم الحاضر الغربى.

---

(١) انظر. محمد عابد الجابرى ضمن المناقشات على أحمد صدقى الدجانى، «الفكر الغربى والتغير فى المجتمع العربى» ورقة قدمت إلى التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى «الاصالة والمعاصرة» بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت ـ المركز ١٩٨٥) صـ٢٥٦ ـ صـ٢٥٧.

(٢) انظر كتابات الفكر الإسلامى المعاصر وانظر أيضا مداخلتنا.

"Iqbal et L'hlam Militant", Communication Presenté au: Congrés D'iqbal, Cordue, Novembre 1991.

فى مقابل هذين التوجهين فى قراءة التراث، برزت فى السنوات الأخيرة مواقف جريئة تختلف فى منهجها، وإن كانت تتفق فى ضرورة الخروج عن المأزق المسدود الذى يفضى إليه كل تصور ينطلق من الثنائية المذكورة (ثنائية الأصالة والمعاصرة)»[1].

فى هذا السياق تحتل اعمال المفكر المصرى حسن حنفى مكانة متميزة من حيث طرافة منهجها وتعدد مناحيها وشموليتها.

كما يتميز حسن حنفى بحرصه على بعث المشروع الاصلاحى من «كبوته» معتبراً نفسه امتداداً طبيعياً لرواد النهضة، مستعيداً بصفة بارزة وحادة الهم التنويرى، متجاوزاً رواسب التمزق والاختلاف التى عصفت به، ولأجل ذلك، يدشن حنفى حركية النهضة العربية منذ انطلاقتها إلى «كبوتها» وتوزعها إلى مواقف متباينة المنحى والتوجه قائلاً:

«بدأت الحركة الاصلاحية على يد الافغانى مستنيرة تعتمد على العقل خاصة عند محمد عبده.. تدعو إلى الاخذ بأساليب التقدم الحديث، العلم والصناعة وتدعو إلى تأسيس نظم سياسية تقوم على الحرية والديمقراطية ممثلة فى المجالس النيابية... وواجهت بجرأة شديدة قضايا الاستعمار والعدوان الخارجى ووسائل التخلف والطغيان الداخلى، وحاولت توحيد الأمة...»[2].

إلا أن هذه الحركة قد خبت، واختارت المنهج التربوى والإصلاح الدينى والخلقى بدل العقلانية النقدية والممارسة النضالية وآلت إلى الهزيمة والاستسلام، كما تجلى ذلك فى تحالف محمد عبده مع الانكليز بعد مشاركته فى الثورة العرابية «فكان نصفه مستنيراً ونصفه الآخر محافظاً سلفياً»، كما أن محمد رشيد رضا قد انتهى إلى الموقف المستقيل نفسه إذ كرس تحويل الحركة الإصلاحية النهضوية إلى «سلفية معلنة» تستعيد مقولات ابن تيمية ومحمد بن عبدالوهاب، وتنادى بالرجوع إلى الخلافة وترفض الانفتاح على المدنية الحديثة «وتضعف العقل لحساب النبوة».

ثم ظهر حسن البنا امتداداً للحركة السلفية، فأنشأ حركة «الإخوان المسلمين» التى عمدت فى عهدها الأول إلى تنشيط المنهج الإصلاحى وإحياء «حماس الأفغانى ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف»[3].

---

(١) نذكر هنا أعمال الجابرى ومحمد أركون وبرهان غليون.

(٢) حسن حنفى «الحركات الإسلامية فى مصر» (بيروت المؤسسة الإسلامية للنشر ١٩٨٦) صـ٢٤

(٣) المصدر نفسه. صـ٢٥ ـ صـ٢٦

ثم يبين حنفى كيف تشكل الاتجاه الليبرالى العربى بارتباط وثيق مع الاسلام لدى الطهطاوى الذى حاول اكتشاف المبادئ الليبرالية فى التراث الإسلامى وعمل على ارساء قاعدة حديثة للدولة العربية وللشخصية الوطنية على أساس إسلام متجدد ومتنور. إلا أن هذا التوجه قد انتكس لدى الجيل الثانى من الليبراليين كلطفى السيد وطه حسين والعقاد. . . فكان أن «خبا الإسلام لصالح الغرب» خصوصاً لدى طه حسين الذى دعى إلى ربط مصر بالغرب مما ولد ردة فعل عنيفة لدى السلفيين. أما العقاد فانتهى إلى تصور سلفى يدعو إلى «الصفاء الأول» أى إعطاء الأولوية للشرع على حساب العقل و«الجمع بين الرومانسية الأدبية والرومانسية الدينية».

وحتى على عبدالرازق وخالد محمد خالد رجعا عن جرأتهما النقدية وتوجههما العلمانى التحديثى، بعد كتابيهما «الإسلام وأصول الحكم»، و«من هنا نبدأ»، مما دعم الاتجاه السلفى وقواه[1].

أما التيار العلمانى الذى بدأه المسيحيون فى الشام والمهاجرون فى مصر خصوصاً لدى شبلى شميل، ويعقوب صروف، وسلامة موسى. . . فقد ظهر «كرد فعل على الحركة الاسلامية ودفاعاً عن الأقليات»، وعمل على بث مبادئ القومية والعلمانية والاشتراكية وحقوق الانسان، وبذلك أصبح الغرب النموذج الوحيد للحضارة والمدنية، أما الدين فلا يتدخل خارج علاقة العبد بربه، وهكذا «بدأت النظم العلمانية الغربية كالاشتراكية والقومية تظهر كبديل عن النظام الاسلامى. فبدأ الوضع الاجتماعى ينطبع بالتقاليد الغربية ويبتعد عن الأصالة الاسلامية باسم المدنية والعصرية، مما ولد لدى التيار السلفى معارضة منجزات العالم ومظاهر المدنية الحديثة باسم الدين»[2].

وهكذا يخلص حسن حنفى من خلال استعراض مسار المشروع النهضوى أنه قد انتهى إلى الانحسار والتفكك، مما نتج منه تمزق الأمه إلى تيار أصولى معاد لكل قيم الحداثة والتنوير باسم الدفاع عن تراث الأمة وهويتها، وتيار تغريبى يتخذ من الغرب نموذجاً دون إقامة اعتبار لميزات الأمة وخصائصها وعمق حضور تراثها.

وقد انتهى إلى القول بأن تجاوز هذه الوضعية الخطيرة مرهون بإعادة بناء المشروع الإصلاحى برمته، و«تحجيم» الغرب وإرساء نهج للتعامل معه. وأطلق حنفى على مشروعه

---

(١) المصدر نفسه. صـ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، صـ٢٨ ـ صـ٢٩.

الجديد عبارة اليسار الإسلامي، ويحدد هدفه بأنه «مقاومة الاستعمار والتخلف والدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية، وتوحيد المسلمين في الجامعة الإسلامي أو الجامعة الشرقية»[١].

ويتجلى البعد النضالي الطبقي في المشروع باعتباره «يعبر عن الأغلبية الصامتة المقهورة بين جماهير المسلمين، ويدافع عن مصالح الناس، يأخذ حقوق الفقراء من الأغنياء، وينصر الضعفاء على الأقوياء ويجعل الناس كأسنان المشط»[٢].

كما أن اليسار الإسلامي امتداد طبيعي لكل جهود الإصلاح وتوجهات النهضة، إذ هو توطيد «للإصلاح الديني الذى بدأناه فى المائتى سنة الأخيرة ليس فقط على مستوى مخاطر العصر: الاستعمار والاقطاع والرأسمالية والتخلف الاجتماعي والقهر السياسي، كما هو الحال عند الأفغاني، بل أيضاً على مستوى اعادة بناء الفكر الديني الإصلاحي ذاته. فلأول مرة منذ ابن رشد في الفلسفة والمعتزلة في أصول الدين والشاطبي في أصول الفقه وابن خلدون في التاريخ وابن تيمية في الفقه، تعاد صياغة التفكير الديني»[٣].

إن مشروع اليسار الإسلامي، إذن، ينطبع بالبحث عن أسس جديدة لإرساء منهج الحوار والتواصل بين الحركات الأيديولوجية والسياسية الموجودة في الساحة، فهو خطاب يجمع بين «الأخوة في الله، (الإسلاميون)، و«الأخوة في الوطن» (الماركسيون)، و«الأخوة في الثورة» (القوميون)، و«الأخوة في الحرية» (الليبراليون).

ومن هنالك يرسم حنفي برنامجاً سياسياً - ايديولوجياً - محدد المعالم يجعله رسالة اليسار الاسلامي في أوائل القرن الهجري الحالي، ويقوم البرنامج على النقاط الأساسية التاليـــة:

- تحقيق مجتمع لا طبقي تسوده العدالة الاجتماعية.
- إرساء الحريات الديمقراطية وضمان التعبير والمشاركة السياسية لكل المواطنين.
- تحرير البلدان الإسلامية المستعمرة ومجابهة الاستغلال الاستعماري والاستيطان الصهيوني.
- إقامة وحدة إسلامية تجمع كل بلدان العالم الإسلامي تتم على مراحل.
- اعتماد سياسة وطنية غير منحازة ومستقلة عن مناطق النفوذ وسيطرة القوى الكبرى.

---

(١) انظر: «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟»، «اليسار الإسلامي» العدد «١» (كانون الثاني/يناير ١٩٨١) ص٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١١ - ص١٢.

- تدعيم ثورة المستضعفين والمضطهدين فى كل مكان[1].

ولنبادر هنا بملاحظة أن هذا المشروع الحضارى يقوم على أبعاد ثلاثة تتلخص فى تعيين مواقف من كل من التراث القديم والتراث الغربى والواقع.

الموقف من التراث القديم

يقدم حسن حنفى تعريفًا إيجابيًا للتـراث العربى الإسلامى، باعتباره ليس مجرد تراث متحفى أو نمط سلوك مـاضوى بل هو «نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيـرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض»[2].

فالتراث إذن جـزء من الواقع ومن المكونات النفـسية للمجـتمع، وهو لذا مازال يحكم إلى حد بعيد سلوك الجماهير ويصوغ تصوراتها. فـالمجتمع العربى يتميز بأنه مجتمع تراثى لم يتخلص من ماضيـه، ولا معنى للتعامل العلمى المجرد معه على طريقـة المـستشرقين أى «تكرار ما قيل والجـمع بين أجزائه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغـيـير أو تطوير أو إعادة اختبار.. وكأن التراث جسم ميت...»[3].

ولذا، فإن أى تعامل مع التـراث يجب أن يتم من داخل شرعيته، وباستـثماره وإعادة تأويله فى ضوء إشكالاتنا الفكرية والايديولوجية الحالية. يقول حنفى:

«إيماننا هو «التراث والتجـديد» وإمكانية حل أزمات العصر أو فك رموز العـصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث... هو المخزون النفسى لدى الجماهير، وهو الأساس النظرى لأبنية الواقع»[4].

إلا أن إعادة قراءة التراث الإسلامى يجب أن تميز فيه بين الجوانب المشرقة المضيئة التى يمكن أن تكون حافـزا للنهضة والتنوير، والجوانب المظلمـة الجامدة التى تشكل عـائقًا أمام

---

(١) المصدر نفسه، صـ٢٧ - صـ٢٨، وانظر علاقات هذا المشروع بكتاب: أحمد عباس صالح «اليمين واليسـار فى الإسلام» (بيروت - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٢).

(٢) انظر: حسن حنفى «التراث والتجديد» (بيروت - دار التنوير ١٩٨١)، صـ١١.

(٣) انظر: حسن حنفى «موقفنا الحضارى» ورقة قدمت إلى: الفلسـفة فى الوطن العربى المعاصر: بحـوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول الذى نظمته الجامعة الأردنية (بيروت - مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٥). صـ١٦.

(٤) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» مجـ١. صـ٧.

مشــــروع التجديـــد والتحـديث، ومن هنا التـمـيـز داخـل تاريـخ الفكــر الإســلامى بين اليسـار واليمين.

«فالمعــتزلة يسار والأشـاعرة يمين، والفلسـفة لها يســار ويمين، فالفلسـفة العقـلانية الطبيعيــة عند ابن رشـد يسار، والفلسفة الإشراقـيـة الفيضية عند الفـارابى وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمــين: فالمالكية التى تقوم على المصالح المرسلة يسار والفـقه الافتراضى عند الحنفية يمين؛ وفى التفسير، التفسير بـالمعقول يسار والتفسير بالمأثور يمين والحسن سيد الشهداء يسار ويزيد والأمويون يمين»[1]. إلا أنه يشير إلى أن التراث الإسلامى الحالى هو تراث الغالب، أى أيديولوجيا السلطة المتـحكمة فى مقابل حركات المعارضة الـتى تمَّ قمعها وإقصاءها كالمعتزلة والخوارج[2] ولذا وجب أن تكون رسالة «اليسار الإسلامى» الكشف عن الجوانب المهمشــة من النصوص التراثية، بل أكثر من ذلك يتعـين تثوير التراث وتحويله من مســتواه الميـتافيـزيقى حتى يصـبح لاهوت أرض وايديولوجيـا وطنية ثورية تعـكس هموم الجماهير وتطلعات المستضعفـين، إن هدفه إذنً كما يقول حنفى: «تحويل الإلهيات إلى فكر نظرى، ثم تحويل الفكر النظرى إلى أيديولوجـيا سياسيــة اقتصادية واضحــة المعالم، يمكن صياغتها بطريقة عقلية علميــة صرفة، ووضع برنامج شامل تتحقق فيه هذه الايديولوجيات ويصبح هذا البرنامج دليلا للعمل الثورى»[3].

ذلك أن المهم ليس فهم العــالم وتقديم تصور ســليم له، بل تغيـيــره وإحكام السيطرة عليه. إن الواقع الفكرى اليوم ـ حسب حنفى ـ لا يتطلب لاهوتًا جديدًا يدافع عن الله، بل المهم هو الدفاع عن الأرض:

«فإذا كان الله قد تمَّ الدفاع عنه عند القدماء وانتصــروا فى قضيتهم إثباتًا للتنزيه، فإننا ندافع عن الأمة التى اعـتراها التـفتت وأنهكها الضـياع، وتوالت عليـها الهزائم، وانتـابها العجز، وعمـها القعود... فإذا دافع القدماء عن الله نظرا لأنــه كان مظنة الحظر والهجوم فإننا ندافع اليوم عن الأرض المستهدفة، رقعة وثروة». إن ما يتطلبه حسن حنفى فى الموقف

(١) «اليسار الإسلامى» العدد «١» (كانون الثانى/ ثناير ١٩٨١) صـ٨.

(٢) انظر: حسن حنفى «الجـذور التاريخية لأزمـة الحرية والديمقراطيـة فى وجداننا المعاصـر»، «المستقبل العربى» السنة «١» العدد «٥» (كانون الثانى/ يناير ١٩٧٩).

(٣) حنفى «من العقيدة إلى الثورة» مجـ١. صـ٣٠ انظر ايضا حسن حنفى «ماذا تعنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله» «قضايا معاصرة» (القاهرة ـ دار الفكر العربى ١٩٧٦) جـ١.

من التراث القديم يتلخص فى المقتضيات التالية:

- تحويل «الفكر إلى واقع والتراث إلى حياة والفلسفة إلى رسالة والعلم إلى قضية».
- نزع سلاح التراث من أيدى الخصوم فى الداخل والخارج (ابراز نشأة تراث السلطة وكيف تم تهميش تراث المعارضة).
- ابراز تراث الشعب، تراث المصلحة.
- «وقف التغريب» لدى الفئة المثقفة التى انفصلت عن التراث لأنه لم يلب حاجاتها.
- محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير.
- تجنيد الجماهير» لأخذ مصيرها بيدها لتحقيق التحالف بين سلطة العنف وسلطة الثقافة»[1].

إن هذه المقتضيات هى ما يدفع حسن حنفى إلى إرساء نهج تأويلى يضمن إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول:

إذ لابد من إقامة سوسيولوجيا تاريخية للفكر الإسلامى للكشف عن الجذور السوسيو - ايديولوجية للإشكالات العقائدية والثقافية - إلا أن تحويل العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية ليس سوى خطوة نحو موقف أكثر جذرية يكمن فى «الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير أى من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»[2].

أو بعبارة أخرى، إن مشروع «التراث والتجديد» هو فى النهاية «تحول الوحى من علوم حضارية إلى ايديولوجية، أو ببساطة تحويل الوحى إلى ايديولوجية»[3].

الموقف من التراث الغربى

يرى حسن حنفى أن الانفتاح على الغرب كان مبرراً نتيجة الصدام الحضارى القائم وتحدى المدنية الغربية. إلا أن هذه الظاهرة تحولت إلى استلاب وتقليد أعمى، ويلخص

---

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» صـ٢٨ - صـ٢٩ انظر أيضا «الضباط الأحرار أم المفكرون الأحرار»، «قضايا عربية» السنة «٦» العدد «٥» (ايلول/ سبتمبر ١٩٧٩).

(٢) حنفى «التراث والتجديد». صـ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، صـ١٤٨.

حنفى أسس التغريب فى العناصر التاليـــة:

ـ «اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضارى».

ـ النظر إلى الغرب كممثل للإنسانية جمعاء، بحيث تكون أوروبا الحلقة المركزية فيه.

ـ اعتبار الغرب المعلم الأبدى، وباقى أطراف العالم فى موقع الهامش إزاءه.

ـ رد كل ابداع ذاتى لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب.

ـ أثر العقلية الأوروبية على أنماط التفكير عامة، وعلى كل عقلية ناهضة.

ـ تحويل ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية.

ـ إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب.

ـ خلق بؤر وفئات ثقـافية معزولة لدى الشـعوب غير الأوروبية بـحيث تكون مناصرة للغرب وجسراً لانتقاله[1].

ومن هنا ضرورة تحـجيم الغرب ورده إلى أصـوله التاريخيـة المحدودة، بتحليل مـسار وعيه وفضح طموحه الكليانى، ويتم ذلك من خلال إنشاء علم جديد يدعوه الاستغراب فى مقابل الاستشراق.

«باعتبار أن الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسـلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها، ويكون موقفنا من التراث الغربى هو تعبير عن وعينا بهذا العالم ومادته الأساسية»[2].

وهكذا سـيعـمل علم الاستـغراب على الكشف عن خـصائص العـقلية الأوروبـية، وحصرها فى العناصر التاليـــة:

ـ انها عقلية «وحيدة الجانب ينقصها التكامل والتوازن، تقوم على التعارض والاختلاف وتعجز عن الإدراك الشامل للظواهر.

ـ أنها عقليـة ثنائية: محكومة بهـاجس الفصل بين الجوهر والعرض والقـبلى والبعدى والفكر والواقع...

(١) حنفى «موقفنا الحضارى» صـ٣٠ ـ صـ٣١.

(٢) حسن حنفى «فى الفكر الغربى المعاصر» (بيروت ـ دار التنوير ١٩٨٢)، صـ١٤.

ـ أنها خاضعة لروح التغيير والجدة: لغياب النظرة المتكاملة ونتيجة التحولات والقطائع العلمية المطردة.

ـ ضحالة وذاتية تصورها للآخر، هشاشته وعدم موضوعيته[١].

وهكذا يرجع حسن حنفى إلى نظرية هوسرل القائلة باكتمال الشعور الأوروبى ووصوله إلى النهاية والتأزم، مما يستدعى البحث عن أسس بناء عقلانية جديدة خارج النموذج الغربى. إن حركة التحرر العالمى» فى بلدان العالم الثالث هى وحدها التى يمكن ان تقدم هذه الرؤية الجديدة القائمة على العدالة الاجتماعية واحترام حقوق الإنسان وحرياته ـ تلك هى المثل التى قامت عليها الحداثة الغربية، ولكنها تخلت عنها. اليوم وهى فى «فترة شيخوختها بعد أن تعبت وهرمت» ـ إن المطلوب هو إرساء فلسفة جديدة للتاريخ «تكون الحضارة الأوروبية فيها جزءا من الماضى، وتوضع فى مكانها فى تاريخ الإنسانية العام، وتكون الحضارة الأوروبية إحدى حلقاتها وليست ممثلة لها»[٢].

إن نقد التغريب والدعوة إلى تحجيم الغرب، يصاحبهما بصفة جلية الرجوع إلى منابع التنوير الغربى: «فقد تكون فلسفة التنوير، من حيث هى قضاء على الخرافة هى ما نحتاجه اكثر فى عصرنا هذا من إيمان بالإنسان وبناء للحرية والاتجاه نحو العالم الحسى»[٣].

ويتحدد مجال الاستفادة من هذه الفلسفات بحسب ما توفره الدراسات التالية:

ـ النقد التاريخى للكتابات المقدسة (سبينوزا، فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر، المجددون الكاثوليك فى القرن العشرين). ويقوم هذا النقد أساسا على مقولات وقوانين علم النفس الاجتماعى.

ـ تاريخ الأديان المقارن: أى الدراسة الاجتماعية للظواهر الدينية.

ـ المقاربة الإنسانية للدين (علم النفس الدينى، علم الاجتماع الدينى، علم الاقتصاد الدينى).

---

(١) المصدر نفسه، صـ٣١.

(٢) المصدر نفسه، صـ٣٤.

(٣) المصدر نفسه، صـ٢٧.

ـ دراسة الحركات العلمانية والإنسانية التى اعتبرت معارضة للدين، وإن كانت فى الحقيقة دفاعا عن العقل والحرية والثورة[١].

من هنا كانت الجهود الهامة التى بذلها حنفى فى ترجمة بعض نصوص التنوير الغربى والتعريف بها مثل: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط

ـ **سبينوزا**: رسالة فى اللاهوت والسياسة ـ دار الطليعة ١٩٨١.

ـ **لسنغ**: تربية الجنس البشرى ـ دار التنوير ١٩٨١.

ـ **جان بول سارتر**: تعالى الأنا موجود ـ دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧.

فالرجوع إلى فلسفات التنوير تمليه وضعية الهزيمة (١٩٦٧) التى نعيشها، والتى تتأتى من كوننا «حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعى ثورى».

فحركة التنوير هى وريثة حركة الإصلاح الدينى التى دعت إلى نقد النصوص المقدسة وأكدت حرية تفسيرها، وانطلقت من الإنسان وأثبتت استقلاليته وإرادته، كما أنها هى الوريث الطبيعى لعقلانية القرن السابع عشر بامتداداتها الفكرية والاجتماعية والفنية والقانونية.

ففلسفة التنوير «هى التى ستصبح فى القرن التالى فلسفة علم وفلسفة تاريخ، والتى ستتحول إلى ثورة اجتماعية ونهضة صناعية، وتصبح دعامة الحضارة الأوروبية الحديثة وفلسفتها الليبرالية»[٢].

إن الأهمية الكبرى لفلسفات التنوير تكمن أساسًا فى تحليل الشعور الدينى بأبعاده الثلاثة: الشعور التاريخى والشعور الفكرى والشعور العملى[٣].

الموقف من الواقع

يتعلق الأمر هنا «بالواقع الذى نعيش فيه والذى نحتويه فى شعورنا عن وعى أو عن لا وعى»[٤].

---

(١) المصدر نفسه، صـ٢٧.

(٢) مقدمة حسن حنفى لكتاب «لسنج تربية الجنس البشرى» (بيروت ـ دار التنوير ١٩٨١)، صـ١٥.

(٣)مقدمة حسن حنفى لكتاب «سبينوزا» «رسالة فى اللاهوت والسياسة»، (بيروت ـ دار الطليعة ١٩٨١)، صـ٢٦.

(٤) حنفى «موقفنا الحضارى»، صـ١٥.

فإهمال هذا البعد هو الذى يـؤدى إلى السلوك المثالى، وانفصام الفكر عن الواقع، مما يحول دون بروز المثقف العضوى الملتزم بقضايا المجتمع وبتغييره.

إن صياغة هذا الموقف من الواقع هو شرط تحقيق أهداف المشروع القومى الحضارى التى تتلخص فى ما يلـــى:

- «تحرير الأراضى العربية من الاحتلال والغزو».
- «إعادة توزيع الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقى».
- «تحقيق الحرية والديمقراطية فى مواجهة القهر والطغيان».
- «تحقيق الوحدة فى مواجهة التجزئة».
- «تحقيق الهوية فى مواجهة التغريب».
- «تحقيق التقدم فى مواجهة التخلف».
- «تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة»[1].

نلاحظ، إذن، من خلال هذا الاستعراض لأهم أطروحات فكر حسن حنفى، أن هذا الفكر محكوم بهاجس إعادة تأسيس إشكالية النهضة، وفقًا لمقتضيات مرحلة ما بعد هزيمة (١٩٦٧م)، التى كشفتْ ـ مع ما تلاها من أحداث وتحولات ـ عن الطريق المسدود الذى وصل إليه المشروع التحديثى بصيغه المختلفة: الليبرالية والاشتراكية الثورية، وهو ما مهد الطريق لاكتساح الساحة من طرف «التيار السلفى الأصولى» الذى يشكل النقيض المباشر للنهج التنويرى ذاته.

والادهى من ذلك أن الساحة العربية قد أضحت أرضية لصراعات حادة بين مختلف التيارات الفكرية والأيديولوجية. فتمزقت الأمة، وضاعت توجهاتها وأهدافها.

لذا؛ كان حرص حنفى على إعادة بناء المشروع التنويرى وفقًا لأسس تضمن إجماع القوى الوطنية والقومية والإسلامية.

ولن يتم ذلك إلا من داخل التراث ذاته، لتحويله إلى «ثورة» تحقق أهداف الأمة المتفق

---

(١) المصدر نفسه، صـ٤١.

عليها، ومن ثم توجب نقل الصراع إلى أرضية الفكر العربى القديم للوقوف مع «تيارات المعارضة واليسار»[(١)].

كما يتوجب إرساء تحليل للشعور الدينى، وفقا لمناهج التأويل الحديث من علم الظاهرات (فينومينولوجيا)، وعلم النفس الاجتماعى[(٢)].

كما يبدو حرص حنفى على أن يكون سبينوزا الفكر الإسلامى، أو امتدادا لحركة لاهوت الأرض المسيحية، أى بعبارة أخرى أن المشروع الفكرى لدى حسن حنفى هو فى عمقه النضالى برنامج ايديولوجى سياسى، ينظر إلى الفكر من حيث هو «تدخل نظرى فى الصراع الطبقى» حسب لغة التوسير[(٣)].

ومن ثم، فإن تأويل التراث وإعادة قراءته تتحدد مشروعيتهما فى توجيه الصراع الحضارى والاجتماعى، وبالتالى، فلا معنى لقراءة تراثية للتراث، كما أنه من غير المجدى إجراء الصراع خارج أرضية التراث الذى مازال المقوم الأساسى فى هوية الأمة ومحدد سلوكها.

إن انطلاقة المشروع النهضوى من جديد مرهونة بتحقيق جدلية «التنوير والتأصيل»، أى إرساء وتجذير قيم التحديث فى إطار الوفاء للتراث والتشبع به، وبالتالى رص صفوف الأمة وتوحيد قواها فى مواجهة المصير المشترك.

دون تقديم أى قراءة نقدية لهذا المشروع الذى حاولنا التذكير بأهم منطلقاته، نكتفى بملاحظة بعض مواطن الضعف فى هذا التصور النضالى للفكر العربى، الذى يقوم على التحديدية المباشرة واعتبار الثقافة مجرد انعكاس للصراع الاجتماعى الطبقى، وبالتالى يغيب استقلالية الفضاء الثقافى. ويعجز عن استكشاف رهاناته وصراعاته الخاصة. ولقد كان لابد ان تفضى هذه النزعة البراغماتية التى تندمج فيها التأويلية السبينوزية بنظريات الاغتراب

(١) حسن حنفى «دراسات إسلامية (القاهرة ـ مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١).

(٢) Hassan Hanafi: Les Méthodes D'exégése: Essai Sur La Science des Fondements de Com Préhension, Elm Usul la - Figh (Le Caire: Al - Matabi: Al - Amiriah, 1965), Et L'Exégése de la Comprehension (Paris: Is. N. J,1965).

(٣) انظر: السيد ولد أباه: «التمثيل والواقع»، «المقومات الابستمولوجية لنظرية الإيديولوجيا»، (الحياة الثقافية ـ تونس)، العدد «٥٤» ١٩٨٩. و«نظرية الخطاب لدى التوسير» حوليات كلية الآداب «جامعة أنواكشوط» ١٩٩٠.

الفيورباخية ـ الماركسية إلى القفز على تاريخية المعارف والمفاهيم والتضحية بالدقة العلمية من أجل النجاعة النضالية، مما يجعل من حسن حنفى «مثقفا عضويا» ـ حسب لغة غرامشى ـ أكثر من كونه مؤرخ فكر أو فلسفة.

إننا نريد باختصار، أن نشير إلى أن حسن حنفى ـ وإن كان لا محالة ـ من أبرز مفكرى الجيل الحالى، ومن أوسعهم اطلاعا وامتلاكا لأدق تفصيلات المعارف التراثية والفلسفية الحديثة، إلا أنه ظل سجين الأطروحات التنويرية الأكثر عرضة للجدل والنقد فى الفكر المعاصر.

ذلك أنه يؤسس المنهج الذى يقترحه على فلسفات الوعى فى نسختيها الظاهراتية والهيغلية ـ الماركسية، دونما انتباه إلى الإشكالات النظرية والابستيمولوجية التى تطرحها تلك الفلسفات، كما نبهت إلى ذلك أحداث التوجهات الفلسفية، عندما بينت الآفاق المسدودة التى لابد أن تفضى إليها العقلانية الانوارية بتصورها الآداتى المسبط، وتاريخانيتها الغائية وقيمها النضالية التى غالبا ما تخفى القمع والإقصاء، وإن كنا نعتقد جازمين أن هذا الإشكال يبقى غريبًا على مناخ الفكر العربى المعاصر، الذى مازال يعمل جاهدًا على التخلص من عوائق ابستيمولوجية وأيديولوجية متراكمة تحول دون انطلاقته، كما تمنعه من أداء وظيفته النقدية، ومن هنا نتبين أهمية وشرعية إشكالية حسن حنفى ومنطلقاته.

التــــراث والتجـــديد..
ملاحظـــات أوليـــة

د. علــى مبــروك (*)

مع نهـاية السبـعينـات بدا وكأن مـلامح العالم الذى عـشناه سـابقاً فى الخـمسـينات والستينات تتلاشى أو تكاد، لتـأخذ مكانها ـ وفى مقدمة المشهـد ـ ملامح عالم آخر، لعله بدا ليس غريبـاً فقط عن العـالم السابق، بل ولربما لاح خصـماً ونقـيضاً له. فـقد راحت تتصدر المشهد شعارات الإسلام السياسى الذى استهوى أجيالاً من الشباب وجدت فيه الملجأ والملاذ من تناقضات اجـتماعية وحـضارية حادة اعتصـرتها وسحقت، بضراوة، مطامـحها وآمالهـا فى عالم أكثر عـدالة وإنسانية، وتوارت إلى الخلف ـ أو كـادت ـ شعارات الحقـبة الناصرية (بمفرداتها القـومية) التى رأت فيها الملايين من العرب حلمهـا فى التحرر والنهضة على مدى العقدين. فـبعد أن أهدرت الهزيمة فى العام السابع والسـتين، وتراجعات مابعد عبدالناصـر، الحلم، فإن الملايين المحبطة قد عادت أدراجهـا تبحث عن ملاذ... وفى هذه المرة، كان الإسلام هناك[1].

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام بآداب القاهرة.

(١) ولعله لن يكون غريبا ـ والحال كذلك ـ أن تصل دورة الإحلال إلى مداها عند بداية التسعينيات.. حيث البعض من عتاة القوميين قد راح يخلع ـ طائعا هذه المرة ـ رداء قوميته الذى بدا باليا آنذاك. كان ذلك مـا جرى فى «العراق» الذى وجد أن شعاراته القومية الحادة لا تغطيه فى مواجهته مع الغرب فى الخليج، فراح يزركش خطابه بشـعارات الإسلام السياسى التى ظل لأكثر من ثمانى سنوات يحارب فى مواجهتها حمـاية لعروش الخليج من خطرها، كان ذلك عن قناعة بأنها الأكثر قدرة على الحشد والتعبئة فى مواجهة الغرب بالذات. ومن المفارقات أنه من بين كـثيرين التقطوا الإشارة كـان قادة التحالف الغربى الذين أثبتـوا للعراقيين أنهم معـهم على نفس الموجة تماما، واحتى أنهم راحوا يرددون للعـراقيين عطيتـهم، بأن منحوا عمليتـهم ضد العراق اسمـا رمزيا مشحـونا بدلالات دينية كثـيفة هو «المجد للعذراء»، مؤكدين للعرب أنه ليس لهم أن يخجلوا من شعاراتهم الدينية.

كان الإسلام هناك تردد أصداؤه «مدافع آيات الله» التى انطلقت تدوى فى إيران معلنة أن الإسلام هو وريث الثـورة الوطنية المغدورة (ولابد أن تكون ثورة مصـدق فى الذاكرة)، وتعلن عن رصاصات الإسلاميين فى صدر السادات الذى بدا إخفاقه شاملاً فى الداخل... حيث لاشيء سوى القمع والتضييق، وفى الخارج... حيث الرجل لايملك إلا التنازل والتفريط، وتؤكد حضوره (أى الإسلام) أعمال الجهاد والشهادة ضد أعداء الأمة الذين أصبح حضورهم مشمولاً ببركات النخب العربية الحاكمة ورعايتها. وهكذا كان الإسلام هناك... لكن مأزقه، الذى تكشف عنه الأدبيات الإسلامية المعاصرة التى تبدو فقيرة وبائسة، أنه كان يعبر ـ فى الأغلب ـ عن اليأس من العالم، بأكثر مما كان يعبر عن الوعى به. فلعل الكثيرين من العالم العربى هنا، وضمن سياق هذا اليأس، قد اكتشفوا الإسلام كحصن أخير للدفاع عن كيان الأمة فى مواجهة الموجة الإمبريالية الراهنة، وذلك حين رأوا مناضليهم التقدميين ـ الذين طالما تحدثوا عن حروب لاتنتهى ضد الامبريالية من أجل بناء كوميونات الفقراء ـ ينخدعون ببريق اليافطات الجديدة عن «عالم جديد».

لقد بدا، إذن، أن دورة القرنين من ادعاء النهضة والتحديث فى العالم العربى قد انتهت إلى نقطة الصفر تقريباً، أو على قول «حنفى»: «انتهى فجر النهضة العربية الحديثة، ولم نر ضحاها أو ظهرها، وحل ليلها بسرعة، وسادت روح المحافظة الدينية، وكأن الصاروخ قد هبط إلى الأرض بمجرد أن ارتفع، ولم يستطع خرق حجب السماء إلى رحب الفضاء، فظهرت الأصولية الإسلامية على أنها الرصيد التاريخى الوحيد الباقى على مر العصور، حامى حمى الإسلام ضد الغرب»[(1)]. ومن هنا بالذات؛ أعنى من إخفاق الثورة الوطنية، وانحسار الموجة التقدمية، ومن بروز الإسلام كقوة أكثر فعالية وحشداً، بدا لكثيرين أنه لا مستقبل لثورة أو نهضة من خارج الإسلام وتراثه الذى يشكل مخيال الأمة ومخزونها النفسى الذى لايمكن القفز فوقه، فبرزت ضرورة السعى إلى صياغة الإسلام كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر؛ الأمر الذى يعنى أن تبلور «من العقيدة إلى الثورة» كان لازماً، من أجل ثورة تستعصى ـ إذ تجد مايؤسسها فى العقيدة ـ على أى انكسار وتناه.

(1) حسن حنفى: الدين والثورة فى مصر، حـ٦ «الأصولية الإسلامية» (القاهرة ـ مكتبة مدبولى). دون تاريخ، صـ٢٥٠.

فلعله يلزم التنويه هنا بأن «من العقيدة إلى الثورة» قد تبلور - بمجلداته الخمسة - كجزءٍ من المشروع الأشمل عن «التراث والتجديد» الذى يتضمن طموحاً هائلاً إلى إنتاج قراءة واعية، لابتراث الذات فقط، بل وبتراث الآخر أيضاً. وعلى الرغم من الوعى بأن موضوع «التراث والتجديد» ليس جديداً[1] فإنه يبدو أن سعياً لقراءة التراث بهذا القدر من الشمول والكلية لم يتبلور، فى تاريخ الفكر العربى، قبل حنفى. إذ ظل التراث، من قبلُ مجرد ساحة للتفتيت والانتقاء. ولعل هذا التباين إنما يجد تفسيره فى القصد من القراءة فى الحالين، حيث ارتبط تفتيت التراث بخضوعه لتوجيه ضروب من الأيديولوجيا تسقط عليه من خارجه؛ وبحيث راحت هذه الأيديولوجيات المتعارضة إلى حد التصادم، تجد فى ذات التراث مايبرر وجودها ويبدعه. وفى حدود هذا الدور المطلوب من التراث أداءه، فإن أحداً لم يجد أية ضرورة لإنجاز فهم شامل للتراث فى شموله وكليته ، واكتفى الجميع بالانتقاء النفعى من التراث، كل حسب موقفه الأيديولوجى. وفى المقابل فإن السعى، عند حنفى، إلى قراءة التراث فى شموله وكليته إنما ينطلق من أن «تحليل التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل للتراث، لما كان التراث مكوناً رئيسًا فى عقليتنا المعاصرة»[2]. وهكذا تقصد قراءة حنفى إلى تحليل البناء المعارض لكل من العقل والواقع، وليس تبرير فرض الأيديولوجيات عليهما من الخارج؛ الأمر الذى فرض عليها الشمول والكلية. ولعل ثمة تميز آخر لقراءة حنفى يتأتى من كيفية حضور تراث كل من الذات والآخر فيها. فإذ الغالب على حضور التراث فى فضاء الفكر العربى المعاصر أنه حضور عبر التكرار لا الوعى؛ وذلك مايبدو من قراءة السلفى (الماضوى) الذى راح يلح على أنه «لايصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» [عبر التكرار بالطبع]، وسار معه على نفس الدرس السلفى (الحداثى) الذى ألح فى المقابل على أنه «لايتصور نهضة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية» [عبر تكرارها أيضاً]، فإن قراءة حنفى إنما تسعى - على قوله - إلى «إبداع الأنا فى مقابل تقليد الآخر

---

(١) ف «الموضوع ليس جديدا. بل هو ما يتحادث فيه العامة والخاصة، وما تتناوله الجماهير والمثقفون، ويكاد يُجمع الكل على أن هذا موضوع العصر، وأن البداية فى شق طريقه هو سبيل الخلاص وهو الموضوع الذى بدأه المصلحون الدينيون كما سار فيه بعض الباحثين المعاصرين، ولكن التحليلات كلها إما جزئية ولا تشمل الكل، وإما تكتفى بمجرد التعبير عن الامانى والنيات الحسنة فى تجديد التراث، وإما تعبيرات خطابية وأساليب بيانية تلهب حماس الناس وتعلن عن الكاتب أكثر مما تكشف وإما أسيرة التراث الغربى تجدد من خلاله، فهو تجديد من خارج التراث وليس من داخله» أنظر: حسن حنفى: التراث والتجديد (مكتبة الأنجلوا المصرية) القاهرة ١٩٨٧ ، ط٣، ص٢٢، ولعل حنفى يكثف فى هذه الفقرة كل عيوب قراءات التراث السابقة عليه.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص١٦

(سواء كان الغرب أم السلف) وإمكانية تحويل الآخر إلى موضوع للعلم بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم»؛ الأمر الذى يكشف عن الطموح إلى تجاوز التكرار والاتباع إلى الخلق والإبداع. وبالرغم من هذا التميز لقراءة حنفى فإنه يبقى أنها تعانى من التضخم فى دور القارئ على حسابَ المقروء، وعلى النحو الذى يدنو بها من حدود الإسقاط[1]. فـ«كل قراءة تبدأ بمعرفة شيء ما، معرفة مايحتاجه القارئ أولاً، ماذا يريد أن يقرأه فى النص، وماذا يريد النص أن يقول له، فالقارئ هو الذى يقرأ النص، وهو الذى يعطيه دلالته»[2]. فالنص القديم عند «حنفى» هو مجرد إطار يعلق عليه أفكاره[3]. وهكذا فإن قضية «التراث والتجديد» إنما تستحيل ضمن هذه القراءة إلى مجرد «إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر.. (وبحيث يكون) التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية»[4]، أو يكون التراث هو (الهامش) والتجديد هو (المتن) المعلق عليه. والحق إن التراث هو بالفعل مقصود، لا من أجل ذاته، بل من أجل الذات الراهنة، ولكن تحويله إلى وجود من أجل الذات الراهنة إنما يقتضى سيطرة عليه لاتتحقق إلا عبر إنتاج معرفة علمية به، لاتتجاهل كونه ظاهرة لها وجودها الموضوعى على نحو ما، ولها قوانيها الخاصة. ولعل هذا الإنتاج لمعرفة علمية بالتراث لايكون ممكناً إلا برده إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التى نشأ وتطور فيها، وذلك ماتعجز عنه قراءة «حنفى» الفينومينولوجية التى لاتعرف إلا مجرد رده إلى السياق الشعورى للقارىء.

والحق أن ذلك يحيل إلى أن طبيعة الأدوات المنهجية المستخدمة فى قراءة ما، قد تتحول إلى عائق يحول دون إنتاج هذه القراءة. ومن هنا ضرورة أن تسعى أى قراءة للتراث، لا إلى مجرد تحديد إجراءاتها وأدواتها المنهجية فقط، بل وإلى اختبار فعالية هذه الإجراءات بعد التطبيق الفعلى، وذلك للتحقق مما إذا كانت هذه الإجراءات، ومايخايلها

---

(١) ولعل حنفى قد فطن، هو نفسه إلى أن ثمة من قد يرى فى قراءته إسقاطا، فراح يميز بين ضربين من الإسقاط، أولهما «لا يؤسس منهجا ولا يعطى رؤية، وهو الإسقاط من حيث هو اسقاط لهوى او مصلحة أو صورة ذهنية بيئية هى الذاتية عندما تتوقف عن أداء دورها فى كشف الموضوع. ولكن الذاتية (فى الضرب الثانى من الاسقاط) يمكنها أن تتجه نحو الموضوع وتنيره، وتحيله إلى معنى. وفى هذه الحالة تكون الذاتية مصدراً لحدس وأساسا لرؤية وتكون هى الذاتية المتجردة من اى هوى أو مصلحة او صورة ذهنية بيئية» انظر: المصدر السابق، صـ٧٧. ولعل هذا التميز يؤكد دعوى «الإسقاط» باكثر مما يدفعها.

(٢) حسن حنفى: قراءة النص فى «دراسات فلسفية» (مكتبة الانجلو المصرية) القاهرة ١٩٨٧، صـ٥٤٦.

(٣) وهنا فإنه ليس أمراً شكليا خالصاً أن «حنفى» من العقيدة إلى الثورة مثلاً، إلى تعليق أفكاره على نص، لا مكان له عنده إلا فى الهامش.

(٤) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، صـ١١.

من تصورات قد مكنتهـا من تحقيق طموحها، أم أنها قد أعـاقته. والملاحظ أن العائق الذى تنطوى عليه قراءة «حنـفى» ـ والذى فرضته طبيعـة أدواته ـ إنما يتجلى فى تبنى استراتيـجية التحول بالأبنية التـراثية من دلالالتها القديمة إلى دلالات أكثر توافـقاً مع العصر، تتكشف فى الشعور، ومن دون تفكيك تلك الدلالات القديمـة بردها إلى السياق المعرفى والتاريخى الذى أنتجها. فـبدا وكأنه (التجاور) بين دلالتين، أو أنه القـفز من دلالة (أقدم) إلى أخرى (أحدث) دون تأسيس لأى منهما فى جملة السـياقات التى أنتـجتهما، بل فى مجرد الشعور المنتج للدلالة. ولسـوء الحظ فإن ذلك هو الثابت الغالب على مشروع «حنفى» للآن، والذى يتكشف ـ تبعـاً لذلك ـ عن حس نبوئى لا تاريخى. ولعل ذلك هو مأزق مـشروع «التراث والتجديد»، على الرغم من طموحه الفذ واتساعه غير المسبوق[1].

وهنا فإنه إذا كان التبلور فى لحظات ومراحل جـزئية هو أول مايلزم قراءة للتراث بهذا الشمول والطموح، فإن «من العقيـدة إلى الثورة» قد كان أول لحظات التحقق، وكان «علم أصـول الدين» هو موضـوع هذه اللحظة الأولى. «وقـد بدأنا بهـذا العلم لأنه أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبط بالبيـئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لأى أثر خارجى فى نشأته، بل كان الدافـع عليه الأحداث السياسية التى زخـر بها العالم الإسلامى منذ الفتنة، مما حدا بالبعض إلى اعتبار هذا العلم هو الفكر الإسلامى الأصيل»[2]. والحق أن العلم ـ وابتداء من ذلك كله ـ قد راح يحتل موقعاً مـركزياً داخل الثقافة الإسلامية، بلغ حد انطوائه على البنية العميقة لخطاب تلك الثقافة[3]، وذلك فى صياغتها الأكمل وتعبيرها الأجلى. ولعل هذا الموقع المركزى للعلم داخل الثقافـة يتجلى فى أن العديد من الممارسات الإبداعيـة فى حقول مـعرفيـة أخرى (كالتـاريخ والنحو والبلاغـة والتفسـير والفقـه والنقد وغيرها) كانت تتوجه، على الدوام، إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الأصول تؤسس

---

(١) ولعل من حسن الحظ أن مشروع «التراث والتجديد» لم يوضع دفـعة واحدة، بل تبقى العديد من لحظاته فى طور التبلور والتكوين، الأمر الذى يجعل من المراجعة والتطوير، لا مجرد إمكانية قائمـة، بل ممارسة تتحقق بالفعل. إذ يحرص «حنفى» مع انبثاق لحظة جديدة من لحظات مشروعه على ممارسة ضروب معلنة من النقد الذاتى يحقق بها المشروع تطوره.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ـ ١٥.

(٣) فإذ تكاد هذه الثقافة أن تكون قد تشكلت بأسرها فى فضـاء دينى، فـإن للمرأ أن يتوقع الشكل الأرقى لبنيتها فى نصها الذى يقارب أكثر من غيره تخوم هذا الدينى، ولحســن الحظ فإن علم أصول الدين لا يتميز فقط بمقاربته القصوى لتـخوم الدينى، والتى تؤكدها مجرد تسـميته، بل يتـميز ـ وهو الأهم ـ بأنه يكاد وحده أن يكون «الإبداع النفسى الأصـلى للمسلمـين» والذى لابد أن يكون ـ نتيجة لما يرتبط بذلك من طابع تنظيرى ـ الأكثر قدرة على الصياغة الأكمل لبنية الثقافة بأسرها.

من خلالها قضاياها الخاصة. ولذلك فإنه لاينبغى أن يدهش المرء حين يقرأ فى نص نحوى أو بلاغى أو تاريخى عبارات تكاد تكون، وبقاموس مفرداتها، ترجيعاً حرفياً لمثيلاتها فى علم أصول الدين، حيث إنها البنية تُستعار فى تعبيرها الأجلى. ومن هنا ـ لا محالة ـ ماشاع فى الدرس الراهن، من لجوء العديد من الباحثين المعاصرين، عند قراءتهم لخطابات نقدية أو بلاغية أو تاريخية أو غيرها عند مؤلفين بعينهم، إلى التماس البنية الموجهة لتلك الخطابات مُصاغة فى أقصى درجات تماسكها وشمولها فى الحقل المعرفى الخاص بعلم أصول الدين، وذلك حين بدا أنه يستحيل تماماً، من دون ذلك، إنتاج وعى معرفى متماسك بتلك الخطابات، وهو الأمر الذى يؤكد، على نحو لا خفاء فيه، على المركزية البنيوية لعلم أصول الدين داخل بناء الثقافة التراثية بأسرها.

ولعل مركزية «العلم» داخل الثقافة التراثية لم تكن هى الباعث فقط على ابتداء مشروع «التراث والتجديد» به، بل كانت خطورته أيضاً؛ حيث العلم هو «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»[1]. وهنا فإنه إذا كانت مركزية العلم إنما تحيل إلى دوره عند القدماء، فإن الخطورة هى مايميز حضوره فى الواقع المعاصر؛ وذلك من حيث يبدو أن الأزمة الشاملة التى يعانيها الخطاب العربى المعاصر إنما تجد أسسها العميقة فى تجاويف هذا العلم.

فقد اتفق الجميع تقريباً من دارسى الخطاب العربى المعاصر على أن أزمته الحقة إنما تتأتى من الغياب شبه الكامل لمفهومى «الإنسان والتاريخ» عن فضائه. إذ يبدو أن قراءة للخطاب تتكشف عن ذات تحيا خارج أى تاريخ؛ وذلك من حيث تكتفى بأن ترى فى تاريخ الآخر (الغربى بالطبع) تاريخاً لها، فتبدو معلقة فى الزمان، لاهى تحيا تاريخها من جهة، ولا هى أهل لأن تحيا تاريخ الآخر من جهة أخرى، حيث التاريخ ليس مجرد التزامن مع الآخر فى لحظة ما، بل هو تراكم للخبرة والتطور لاتستطيع الذات العربية الراهنة ادعاء امتلاكه. إنها عبثاً توحِّد نفسها مع تاريخ الآخر انطلاقاً من مجرد التزامن معه فى لحظة واحدة، فتسلك مع الحداثة بعقلية «البدوى» الذى يرى فيها مجرد متاع يمكن نقله من سياق إلى آخر، تماماً كما تُنقل الخيمة فى الصحراء من وادٍ إلى آخر؛ وبما يعنى أنها لاتعرف إلا منطق الاستعارة الذى يفترض غياباً للتاريخ وإسقاطاً له. ومن جهة أخرى فإن

(١) حسن حنفى: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص ١٥٠.

«حياتنا المعاصرة لم تُبن على وجود الإنسان: جامعة الأعداد الكبيرة، مركبات الكتل البشرية...، مجتمعات السلوك الجماعى، إلى آخر مانعهده من مظاهر فى حياتنا المعاصرة التى يغيب عنها البعد الإنسانى الفردى، والتى يكون فيها الإنسان موضع قهر من السلطة والمجتمع والأسرة. فلا مجال للفردية فى سلوكنا العام، إلا فى صورة شذوذ أو انحراف أو ادعاء أو تقليد. أزمة الإنسان فى عصرنا هى أزمة غياب الإنسان»[1].

والملاحظ أن هذا الغياب، لكل من الإنسان والتاريخ، يكاد أن يجد مايؤسسه، على نحو شبه كامل، فى علم أصول الدين؛ وأعنى من حيث إن اللاتاريخية بأسرها إنما تنبنى على تصور للتاريخ يتبلور أساساً فى حقله، وهو التصور الأشعرى للتاريخ سقوطاً دائماً من الأفضل إلى الأقل فضلاً، وذلك فى سيرورة من التدهور الذى لايمكن البتة رفعه إلا من خلال القفز إلى لحظة نموذجية خارجية (وبما يعنى أنها من طبيعة لا تاريخية). والمهم أن هذا التصور لقهر التدهور فى التاريخ لايتحقق إلا عبر نموذج مستعار من تاريخ العملية التاريخية ذاتها، إنما يؤكد على الدور التأسيسى لتصور التاريخ الأشعرى فى بناء الغياب الراهن للتاريخ (أو اللاتاريخية)، وذلك من حيث تنطوى هذه اللاتاريخية على نفى الفاعلية عن التاريخ، وذلك بالإلحاح على استدعاء نموذج التقدم من خارجه... إما من السلف (رجوعاً) أو من الغرب (صعوداً)، وفى كل الأحوال عبر القفز والتنكر للتاريخ.

وليس من شك فى أن هذا النفى للفاعلية عن التاريخ إنما يرتبط ويحيل، فى آن معاً، إلى نفى الفاعلية عن الإنسان، وذلك من حيث تتضافر الفاعليتان معاً، وتدور الواحدة منهما مع الأخرى وجوداً أو عدماً، حتى ليبدو وكأن نفى الواحدة منهما يؤول إلى نفى الأخرى.

وإذا كان يبدو هكذا أن الجذر الأبعد لمأزق الخطاب المعاصر إنما يختفى فى بناء علم الأصول، فإن ذلك قد اقتضى لامجرد ابتداء مشروع «التراث والتجديد» بهذا العلم الأكثر خطراً، بل وأن تكون «مهمتنا (مع العلم بالطبع) هى كشف الأستار، وإزاحة الأغلفة، ونزع القشور من أجل رؤية الإنسان حتى نتقل بحضارتنا من الطور الإلهى القديم إلى طور إنسانى جديد. فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة حول الله، والإنسان داخل ضمن

---

(١) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» من كتاب «دراسات إسلامية» (القاهرة - مكتبة الأنجلو المصرية)، الطبعة الأولى ١٩٨١، صـ٣٩٤.

الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف، وهى مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبتغى نقل دورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضى على أزمة الإنسان فى عصرنا»[1]. إذ التاريخ «لاينشأ فى حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ فى حضارة إلهية بل فى حضارة إنسانية»[2]، فإن فى القضاء على أزمة الإنسان قضاء على أزمة التاريخ بالطبع.

لقد كان لزاماً إذن، لا مجرد البدء فى علم الأصول، بل وإعادة بنائه على نحو يسمح «بعودة الغائب»؛ أعنى الإنسان والتاريخ. ومن حسن الحظ أن ذلك قد كان مضمون السعى فى «من العقيدة إلى الثورة».

فالكتاب (أعنى «من العقيدة إلى الثورة» بالطبع) تنتظمه خمسة مجلدات تنطوى كلها على السعى إلى إعادة بناء كافة موضوعات علم أصول الدين، وذلك على النظام والترتيب الذى استقرت به بنية هذا العلم فى المصنفات الأشعرية المتأخرة. وعلى الرغم من إلحاح «حنفى» على أن هذا الاحتفاظ ببنية العلم ونظامه القديم إنما يرتبط بالخوف من أن يتصادم الكتاب - إذا زلزل النظام الذى استقر عليه العلم - مع شعور متلقيه، إلا أنه يبدو أن الأمر يتجاوز ذلك إلى الارتباط بالإطار المنهجى الذى ينتظم الكتاب، بل وحتى المشروع بأسره فيما يبدو[3]، وخصوصاً ما يميل إليه هذا الإطار المنهجى من حضور، سبق الإلماح إليه، لآلية التجاور التى تتجلى هنا فى تجاور المضمون الإنسانى والأكثر تاريخية مع النظام أو الشكل اللاهوتى والأكثر صورية. والمهم أن الكتاب، هكذا، ينبنى على الاعتقاد فى إمكان الفصل بين الشكل والمضمون فى العلم، ومن هنا مايلحظه قارئه من ثبات الشكل القديم للعلم كما هو، وذلك فيما لو أسقط المرء ما قام به حنفى من إضافة عناوين تجديدية أسفل تلك التى وضعها القدماء لموضوعات العلم؛ فصار «التوحيد» فى التراث هو «الإنسان الكامل» فى التجديد، فيما أصبح «العدل» كاشفاً عن «الإنسان المتعين»، وصارت مسائل

(١) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية» سبق ذكره، صـ٣٩٤.

(٢) حسن حنفى: «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم» ضمن كتاب «دراسات إسلامية»، سبق ذكره، صـ٤٢٢.

(٣) إذ الحق أن تصادم الكتاب مع شعور متلقيه إنما يتحقق ابتداء من المضمون الأجرأ الذى يطرحه، وليس يقلل من ذلك أبدا احتفاظ الكتاب بشكلا العلم ونظامه القديم، الأمر الذى يعنى أن مسألة «الشكل» إنما تتجاوز «الحرص على المتلقى» إلى منطق المنهج ونظامه. والحق أن إشكال المنهج عند حنفى وغيره يقتضى فحصا أوسع لا مجال له الآن، وذلك مع الوعى بأن حنفى يتجاوز إلى حد كبير ما يشيع عند غيره من هيمنة المنهج المستعار من الآخر غالبا على «الموضوع» الذى يتلاشى ويصبح عدماً أو يكاد.

النبوة والمعاد دالة على «التاريخ العام»، فيما اختصت الأسماء والأحكام والإمامة «بالتاريخ المتعين»، فبدا الكتاب هكذا منقسماً، من حيث نظامه، قسمة عادلة بين الإنسان (وهو موضوع المجلدين الثانى والثالث) والتاريخ (الذى يشغل بالتساوى المجلدين الرابع والخامس)، وذلك فيما يعيد مجلده الأول بناء المقدمات النظرية للعلم. والملاحظ أنه إذا كان التجديد هنا يظهر عنواناً «حداثياً» متوارياً تحت عنوان «تراثى»، فإن الأمر سرعان ماينعكس، وبحيث تتبدل مواقع «التراث» و«التجديد» فى الكتابة نفسها، فتأتى مادة «التجديد» كمتن رئيس فوق مادة «التراث» التى تستحيل - والحال كذلك - إلى هامش ثانوى. وبالرغم من أن ذلك يحقق ماسبق أن قرره «حنفى» نفسه من «أن التجديد هو المتن، والتراث هو الهامش»، فإنه يكشف من جديد عن هيمنة آلية التجاور التى تتجلى هنا، لا كنشاط معرفى، بل كنمط كتابى. ولعل ذلك يكشف عن سطوة التجاور التى جعلته المحدد لبناء المضمون المعرفى للكتاب من جهة، ولشكل كتابته من جهة أخرى.

وإذا كان ذلك يكشف عن استحالة الفصل بين الشكل والمضمون فيما يتعلق بالكتاب ذاته، وذلك ابتداءً من انبنائهما حسب آلية واحدة هى التجاور، فإنه لابد أن يدفع باتجاه النظر عموماً إلى استحالة فصل الشكل عن المضمون واعتباره شيئاً هامشياً وبلا دلالة. وذلك من تأكد استحالة فهم تفسير النص، أى نص، من دون تحليل لشكله واكتناه دلالته، حتى لقد اندفع واحد من أهم الفلاسفة النقاد (وأعنى لوكاتش الذى لايمكن اعتباره شكلانياً أبداً) إلى اعتبار «الشكل هو العنصر الاجتماعى حقاً فى الأدب».

ومن هنا فإن إشكال الشكل فى علم الأصول ليس أمراً هامشياً أبداً، بل لعله أكثر جوهرية من المضمون ذاته، وذلك لا لأنه قد انصهر مع المضمون واستحال إلى جزء منه فقط، بل والأهم لأنه يحقق غاية المضمون وقصده على نحو كان يستحيل تماماً من دون هذا الشكل بالذات. ومن هنا فإن تقويض هذا الشكل كان مما سيجعل المضمون الجديد للعلم أكثر اتساقاً ومنطقية، بل وأكثر إنتاجاً وفاعلية. إذ إن المضمون، عند حنفى، قد حقق تقدماً كبيراً فى سبيل الكشف عن (الإنسان) مطموراً فى (الإلهيات) التى نظر إليها المضمون على أنها إنسانيات مقلوبة نشأت من عجز الإنسان عن تحقيق ذاته فى العالم، وكذلك الكشف عن (التاريخ) مطموراً فى (السمعيات) التى راحت يكشف عن التاريخ حاضراً بلحظاته الثلاثة: الماضى (أو النبوة)، والمستقبل (أو المعاد)، والحاضر (أو الإمامة)، فإنه

يبدو أن حدود الشكل قد أعاقت هذا المضمون عن بلوغ غايتـه، بل لعلها قد ناقضته أحياناً كثيرة. يتـجلى ذلك فى أنه إذا كان المضمون قد انبنى ـ كـما سبق الإلماح ـ على النظر إلى الإلهـيات بوصـفها إنسـانيات مـقلوبة، وبما يمـيل إلى أن «الإنسان الكامل» هو «الإنســان المتعين» مقلوباً، أو أن «التوحيد» هو الذى يتخارج من «العدل»، فإن الشكل قد انبنى ـ فى المقابل ـ على تخارج الإنسـان المتعين من الإنسان الكامل، أو العدل من التـوحيد. وهكذا فإن اكتـمال تحقيق المضـمون لغايته إنمـا كان يقتضى ضـرورة زلزلة النظام أو الشكل القديم للعلم بحيث يتخارج التوحيد من العدل، وليس العكس.

وهنا فإن محـاولة حنفى لإعادة بناء علم أصول الدين على نحو يتجـاوز الأشعرية قد جابهت نفس المعضلة التى سبق أن جابهت محاولة القاضى عبدالجبار. فإذ احتفظت محاولة القاضى فى بـنائها للعلم بالشكل المستقر فى الـنسق الأشعرى، واكـتفت بصب المضـمون الاعتزالى فيه (وكان ذلك نتاج الأشعـرية الأولى للقاضى)، فإن محاولة حنفى قد حافظت بدورها على الشكل المستقر ذاته، واجتهدت فى تثويره بمضمون يناسب العصر. لقد بدا إذن أن التماثل بين المحاولتين لافتاً حقاً. بل إن «حنفى» قد راح ينظر إلى محاولته بوصفها تمثل استئنافـاً لمحاولة «القاضى»، التى لم تعطِ التـوحيد مجـرد الأسبقية على العـدل من حيث الشكل، بل وآلت عند أحد تلاميذه (وأعنى النيسابورى) إلى مجرد درس «فى التوحيد» من دون العدل. والحق أنه إذا كان مـصير محاولة القـاضى عبدالجبار قد ارتبط باتجـاه الحضارة الإسلامية آنذاك إلى التمركز حول الله بدلاً مـن الإنسان، فإن قصد محاولة «حنفى» إعادة توجيه الحضارة نحو التمـركز حول الإنسان، لابد أن يدفع من تلاميذه من يلح على تطوير محاولته إلى درس «فى العدل» يتخارج من الوحيد على صعيد الشكل بالذات: إذ الحق أن ثمة مضمون للشكل فى هذا العلم بالذات.

بين العقائد وعلم العقائد

قراءة في من «العقيدة إلى الثورة»

أ. د عبد المعطي محمد بيومي (*)

لكي يفهم أى مفكر بموضوعية، نستطيع بها أن نصل إلى تقييم حقيقى ومنصف، يدرك ماله وما عليه، لابد أن نقومه في ظروف عصره.

فظروف العصر هى التى تدفع المفكر إلى المواقف أو الأفكار التى تبناها، والمنهج الذى سلكه، بل إن المفكر الناجح؛ هو الذى يمثل مرآة عصره يعكس بفكره واقعه، ويحاول بهذا المفكر ان يكون استجابة فعالة ومؤثرة لتحديات هذا الواقع، ويزداد نجاحه كلما استطاع أن يتعامل مع هذه التحديات تعاملا منتجا بحيث يحول سلبيات هذه التحديات إلى إيجابيات، ويستثمر هذا التحول لصالح الإنسان والأمة.

وإذا كانت هذه قاعدة لازمة لفهم أى مفكر، فإنها أشد لزوما حين نتعرض لمحاولة فهم «حسن حنفى» وموقفه من علم الكلام القديم كما سطره فى الفصل الأول من المجلد الأول من كتابه «من العقيدة إلى الثورة».

وقد اخترت هذا الموقف على وجه الخصوص لأنه يمثل انطلاقة الدكتور حسن حنفى وأسسه النظرية للتعامل مع التراث الكلامى القديم وما كانت الاجزاء الباقية من الكتاب إلا تطبيقات لهذه الأسس النظرية.

(*) عميد كلية أصول الدين (سابقا).

ولعلنا باختيار هذا الموقف وتقويمه نكون قد استجبنا بعض استجابة ـ لنداء الدكتور حسن حنفي الذى تضمنه إهداء هذا الكتاب «إلى علماء أصول الدين.. تحقيقا لمسئولية جيلنا» حيث وصلنى هذا النداء مع الكتاب حين كنت عميدا لكلية أصول الدين سنة ١٩٨٠، فاعتبرت حينذاك إنى المخاطب به بالدرجة الأولى.

وكنت كلما هممت بإجابة النداء شغلتنى أعمال كثيرة، حتى كانت مناسبة إصدار هذا الكتاب لتذكارى عن جهود الدكتور حسن حنفى فرأيت الإجابة فى موقفها لا تحتمل التأخير.

والذى يؤكد على فكرتنا فى ضرورة فهم الواقع الذى يعيشه الدكتور حسن حنفى وواقع أمته الإسلامية العريضة من حوله أن الكتاب نفسه فى أول صفحاته مباشرة ينبض بهذا الواقع. ويمثل صرخة تجأر بكل الألم والشكوى وبكل ما فيهما من حرارة من الواقع الذى بدا فيه الإنسان العربى والمسلم غائب الوعى غالبا مختلط الفكر مشوه المعرفة، خاصة معرفته بالقضاء والقدر وحدود الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية ودوره من السلطة فبدا مستسلمًا للمقادير على حد فهمه المشوه لها، ينتظر التغيير من أعلى. من الله أو من السلطان دون ان يبذل من ناحيته جهدًا نحو إحداث هذا التغيير.

يقول فى المقدمة «وإن كثيرًا من مآسى عصرنا لهو انتظار للكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان، حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق، بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعى فى حياتها قد تمت أيضا بفعل الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها، فإذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها، فإن الحاكم لم يتفضل عليها بشىء بل نالت حقها، وحقها ليس منة ولا فضلاً عليها من أحد.

وقد يكون هذا هو السبب فى معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلا من رئيس على مرءوس (ص ١١).

ولذلك جاء كتابه ثورة على علم أصول الدين ومناهجه ومصطلحاته القديمة من أجل إعادة تأسيسه تأسيسًا يلبى حاجات الواقع. ويكشف عن إيجابيات العقيدة، ويهم فى بناء الإنسان الذى يواجه محتويات العصر وحاجاته أو بعبارة أخرى، أراد حسن حنفى بكتابه هذا تثوير العقيدة واستخدامها آلة من آليات التغيير والثورة عى سلبيات الواقع.

ولكى يحدث هذه الثورة المطلوبة على واقع متخلف فإن كتابه كان ثورة على العلم نفسه لأن هذا العلم - كما يرى - لم يعد صالحًا بمناهجه القديمة لفعل التقدم وإحداثه فى نفس الإنسان المعاصر، بل إن هذا العلم - كما يرى - بات سببًا من أسباب بعض المظاهر التي يشكو منها الإنسان المعاصر.

وواضح أن الدكتور حسن حنفى يفرق بين موقفين:

- الموقف من الوحى وعرضه للعقائد.

- الموقف من علم الكلام القديم وعرضه لهذه العقائد.

فموقفه من الوحى موقف إيجابى يتضمن الإيمان به وتقدير قيمته فى إعطاء الإنسان العقيدة التي تحدد له تصوره لله وللكون والحياة، وتبين مهمته فى الوجود. وتعطيه الطاقة الخلاقة للقيام بواجبه فى الحياة واستخلاص حقه فيها والحفاظ على هذا الحق من عدوان أى غاصب أو مستبد.

فمهمة الوحي إذن - كما يرى حسن حنفى - إيجاد إنسان حر وأمة قوية ناهضة عاملة لا تستطيع أمة أخرى أن تحتل أرضها أو تعتدى على كرامتها كما يحدث الآن للأمة الإسلامية.

وقد بان هذا الموقف الإيجابى فى ثنايا هذا الفصل بحيث لا يتكلف الباحث أى عناء لاستجلائه.

يقول: الوحي قصد موجه نحو الإنسان، يعطيه نظاما لحياته ومعاشه (ص ٩٣).

بل إن موقفه من الوحي يصل إلى حد التأكيد بأنه يحمل فى ذاته الدليل على صدقه دون حاجة إى إعجاز لغوى أو أى خرق آخر لنواميس الطبيعة وربما كانت البشرية فى حاجة إلى معجزة فى بداية الوحى لتحررها من سلطة الطبيعة أو الحكم المطلق وهى هنا سلطة شيوخ القبائل فى المجتمع الجاهلى.

يقول: عن الوحى الإسلامى فى آخر مراحله - ربما يقصد مرحلة تأكيد العقائد السريع - «له يقينه الداخلى وصدقه الذاتى ولا يحتاج إلى برهان خارجى، فضلا عن أن المعجزة بمعنى -رق قوانين الطبيعية ربما كانت موجودة فى المراحل السابقة للوحى من أجل تحرير الشعور الإنسانى من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق، فالله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق، ولكن في آخر مرحلة من مراحل الوحي تتحول المعجزة إلى إعجاز» (ص ٩٦).

وإذا تذكرنا القيود الاجتماعية والسياسية في النظام الجاهلي وسيطرة القبيلة وشيخها ونظامها على الفرد وصياغة عقله وتفكيره لوجدنا فعلا أن الوحي كان منصبًا في هذه الفترة الأولى له على تأكيد خرق هذه النظم وتحطيم سيطرتها وسيطرة الرقابة الكونية يخرقها خالق الكون الذي يجب أن تتجه إليه الانظار وتتوحد حوله لا حول مظهر آخر من مظاهر الكون أو مظاهر العادات والتقاليد أو قيود الأغلال السياسية والاجتماعية.

وهذا الذي أشار إليه القرآن في أكثر من سورة من حكاية حال المستضعفين مع المستكبرين مثل قوله تعالى ﴿يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين﴾ (سورة سبأ ٣١) ومثل قوله تعالى عن الكافرين والمنافقين: ﴿يوم تقلب وجوههم في النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول، وقالوا ربنا إنا أطلعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾ (سورة الاحزاب ٦٦، ٦٧).

فلما توالى الوحي وحُرر الإنسان من هذه القيود بالمعجزات الخارقة تضمن الوحي في عقائده وتشريعاته صدقة الذاتي فتحولت معجزة القرآن إلى إعجاز عقائدي وتشريعي وأخلاقي، يقول حسن حنفي: «الوحي في آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلا وإرادة دونما حاجة إلى تدخل خارجي في عقله أو في أرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل» (ص ٩٧).

ولسنا في حاجة إلى مزيد من تصفح آيات القرآن لنجد تصوير السلطة التي كانت تغل عقل العربي الجاهلي الذي فوجيء بالوحي ففي أكثر من سورة يتكرر مثل قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ «سورة البقرة ٧٠».

ويكشف حسن حنفي تفوق الوحي على المعرفة الإنسانية في مقارنة دقيقة بين مهمة كل منهما في إعطاء الإنسان الأساس النظري الذي يتضمن الافتراضات أو البادئ النظرية التي تسهل للإنسان عمليات فهم الواقع بعد التحقيق من صدق هذه المبادئ النظرية والدليل العملي أو البرهان النظري من أجل أن يكرس الإنسان كل جهده وطاقته.

فهو يرى أن الأساس النظري الذي يقدمه الوحي أساس «شامل وعام ومحايد لا يخضع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أيًا كانت، وذلك بخلاف المعرفة

الإنسانية التى قد يطول البحث فيها، والتى قد تقع فى التجزئة وأحادية الطرق والتحيز والتى قد لا يتم الوصول إليها قبل نهاية حياة الإنسان والتى قد تنعزل وتنحصر عن الواقع وتظل فى حدود النظرية» (ص ٩٧).

فالأفراد والأمم قد يقضون حياتهم فى كفاح شاق من أجل تحديد النظرية الفلسفية أو التصور الشامل الذى يساعد على تحقيق الإنسان لوجوده وتخطيط نظام حياته وقد يعانى من تجارب تذهب ضحاياها بالمئات والآلاف هباء للعثور على هذا التصور وتطبيقه قانونا أو فلسفة ولكن الوحى حقا يمد الإنسانية بهذا التصور الذى يملك يقينه فى ذاته.

وحين يتحدث حسن حنفى غن القرآن فإنه يفصل بين طبيعة القرآن نفسه، وطبيعة الرسول المبلغ له، فصدق القرآن وإعجازه لا يتوقف فى رأيه على معجزة خارجية تقع على يد النبى (صلى الله عليه وسلم) لتثبيت صدقه فما يبلغ عن ربه، فالقرآن معجزة بقطع النظر عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «وإذا كان هناك وضوح فى الرسالة، وإذا اشتمل الوحى على البرهان فإن ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحى وليس إلى فعل المبلغ. فالوحى بطبيعته واضح، والرسالة بطبيعتها عقلية، وكلاهما يشتملان على البرهان الداخلى، والوضوح النظرى للإعلان والبلاغ، ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة لأن المعجزة برهان خارجى فى حين أن الوضوح النظرى برهان داخلى. والقرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر، من ناحية المضمون وناحية الشكل، والتصديق بالفكر، والإحساس بأسلوب التعبير، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ.

والواقع أن ما يقوله الدكتور حسن حنفى هو أحد زوايا رؤية الإعجاز القرآنى حقا.

فقد أشار القرآن الكريم إلى زوايا إعجازه.

- من ناحية النبى صلى الله عليه وسلم.

- ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وقدرة البشر على إلباس المعانى والأفكار ألفاظًا أو مطابقة الفكر للغة.

- ومن ناحية مضمون القرآن ذاته.

فمن ناحية النبى صلى الله عليه وسلم فقد كان شخصه عليه الصلاة والسلام وإمكاناته العلمية واللغوية والتشريعية قبل البعثة دليلاً على إعجاز القرآن قال تعالى «وما كنت تتلو

من قبل من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون» (العنكبوت ٤٨). وقال سبحانه: ﴿إذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى إليّ إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم. قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدريكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله. أفلا تعقلون﴾ (سورة يونس ١٥ ، ١٦).

ومن ناحية خرق قانون الطبيعة وتعدى قدرة البشر على مطابقة الفكر للغة فقد قال تعالى ﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ (البقرة ٢٣).

ومن ناحية الإشارة إلى مضمون القرآن ذاته وأن هذا المضمون معجزة فى مجالات العقيدة والأخلاق التشريع وتنظيم الحياة والمجتمع فلا تخلو سورة من سور القرآن من الإشارة إلى هذا الإعجاز والتأكيد على أنه يتضمن الحق قال تعالى ﴿إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم﴾ (الإسراء ٩) وقال سبحانه ﴿وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم من سبيله﴾ (الأنعام ١٥٣) وقال ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذى انزل إليك من ربك هو الحق ويهدى إلى صراط مستقيم﴾ (سبأ ٦).

فإذا كان الدكتور حسن حنفى قد ركز على الوجه الثالث من وجوه الإعجاز فى القرآن الكريم وهو مضمون القرآن الكريم فإنه فى تقديرى أن هذا الوجه هو أهم وجوه الإعجاز حقيقة فى القرآن الكريم لأن الوجهين الأولين: شخص النبى صلى الله عليه وسلم والإعجاز اللغوى قد استطاعا أن يحطما القيود والأغلال التى أحاطت بالعربى الجاهلى عند نزول القرآن ومع أنه لا مانع من بقاء هذه الوجهين أبدا إلا أن الذى يبقى بلا جدال مظهرا دائما للإعجاز القرآنى فى عصر نزول القرآن وفى عصرنا وفى كل العصور هو الإعجاز العقيدى والتشريعى والأخلاقى، هو مضمون القرآن كما يقول الدكتور حسن حنفى.

وفى ضوء هذا الموقف من الوحى يتحدد موقف الدكتور حسن حنفى من العلمانية وأنها لم تحل القضايا الرئيسة للأمة إن لم تزدها صعوبة وبالتالى لم تنجح فى تحقيق أهداف الأمة.

وهكذا يعطى الدكتور حسن حنفى العقائد الدور الأساسى فى إحداث التغيير الذى ينقل الأمة من التخلف إلى التقدم على أساس أن العقائد هى موجهات السلوك لدى الأفراد والجماعات منذ انتصار الدولة الإسلامية الأولى فى المدينة وحتى اليوم.

يقول: «فالجماهير مازالت مؤمنة، تراثية، عقائدية ولكنها فى نفس الوقت فى وضع احتلال وقهر وتخلف وتجزئة وتخلف وتغريب ولامبالاة. جربت مناهج التغيير الاجتماعى والايديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هى لم تحل، إن لم تزد صعوبة» (ص ٧٥).

وإذا كانت التجارب العلمانية لم تحل قضية رئيسة للأمة بل عقدت قضاياها فإن ذلك إنما كان بسبب تنحيتها للعقائد ولذلك يعطى الدكتور حسن حنفى كل عقيدة من عقائد الإسلام دورًا خطيرًا فى إحداث التقدم المنشود للأمة.

فكلمة التوحيد لا إله إلا الله «تحتوى على قضيتين - كما يقول - الأولى سالبة «لا إله»، والثانية موجبة «إلا الله»، فالتوحيد فعلان: فعل سلبى يقوم فيه الشعور العملى بنفى كل آلهة العصر المزيفة التى تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس، وفعل إيجابى يضع فيه الشعور مثلا أعلى، مبدأ واحدًا شاملاً. بفعل النفى يتحرر الوجدان الإنسانى من كل صنوف القهر والظلم والتسلط والطغيان، وبفعل الإيجاب يضع الإنسان مثلا أعلى، ويعلن ولاءه للمبدأ الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع. الفعل السالب يحرر الشعور الإنسانى من كل صور القهر، والفعل الموجب يضع الشعور حرًا خالقًا مبدعًا، الأول يحرر الإنسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره، والثانى يجعل الإنسان ممثلا لقيم جديدة ومرتبطا بمبدأ عام.

. ولفظ الشهادة الثانية «أن محمدا رسول الله إنما تعنى الإعلان عن اكتمال الوحى، ونهاية النبوة، وتحقيق آخر مراحلها فى نظامه، وتجسده فى دولة، وأنه لا يمكن الرجوع إلى الوراء.

والتقدم جوهر الوعى الإنسانى ومسار التاريخ وحركة التطور فالإنسان بعقله المستقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ، وأن يستمر فى تقدمه باجتهاده الخاص، فيرث النبوة وتراث الأنبياء، فالعلماء ورثة الانبياء، والاجتهاد طريق الوحى، والعقل وريث النبوة» (ص ١٨ ، ١٩).

وهكذا ينتقل الدكتور حسن حنفى إلى الكشف عن إيجابية عقيدة ختم النبوة برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) فى كونها تلقى المسئولية على العقل الإنسانى الذى ينطلق لإحداث التقدم باستمرار على أساس الحرية متجها نحو تحقيق المثل الأعلى فى حياته وحياة أمته.

فليس ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ميزة فردية له لعله يقصد أنها متعلقة بشخصه فقط صلى الله عليه وسلم دون أن يكون لها أثر إيجابى على أمته، بل هى ميزة للرسالة تعنى ختامها بسلسلة الرسالات وتطورها التشريعى وكمالها وعمومها للبشر كما تعنى استقلال العقل البشرى بها عن أن يخضع لإرادة خارجية أو سلطة شخصية.

يقول: «إن إثبات أن الرسول خاتم الأنبياء والمرسلين لا يعنى أيضا تركيزًا على فضائل شخص أو على مزايا فردية لأحد بل يعنى أن الوحى قد اكتمل. أنه تطور منذ أول الأنبياء حتى آخرهم، يعنى أن النبوة قد انتهت وأن الإنسان قد استقل، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين، وأن فعله بإمكانه أن يحقق رسالة الإنسان دون ما تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو شخصية. كما يعنى عموم الرسالة أنها أصبحت رسالة للبشر جميعا وأن هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول إليها» (ص ١٧).

ويؤكد الدكتور حسن حنفى أن رسالة الإنسان فى تحقيق المثل الأعلى لا تتحقق تمام التحقق إلا فى الحياة بل إن المثل الأعلى نفسه لا يتحقق تمام التحقق إلا على الأرض، وفى الواقع.

ولعل هذا ما يعنيه بدعوته التى اشتهرت عنه «من الله إلى الأرض». وفى اعتقادى أن السياق الذى ساقه فى ضرورة تحقيق لا إله إلا الله والرسالة لا تعنى سوى تحرير الإنسان وتحرير الأرض وتحرير الواقع من القهر والتخلف.

يقول: «وإذا كان القدماء فى دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا البلدان، وغزوا فى سبيل الله، وحرروا الوجدان البشرى إعلاء لكلمة الله، فانتصروا فى الفكر والشريعة، وحققوا النظر فى العمل، إننا اليوم ندعو الأمة إلى الاجتهاد وإلى تحرير البلدان واستعادة الأراضى المغتصبة، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين، وعودتهم إلى الأرض» (ص ٣٠، ٣١).

ويدعو حسن حنفى إلى الانتقال من التأصيل العقلى للعقيدة؛ ذلك الذى عمد إليه الأقدمون إلى التأصيل الواقعى لها «حتى يرتبط التوحيد بالعمل، والله بالأرض، والذات الإلهية بالذاتية الإنسانية، والصفات الإلهية بالقيم الإنسانية، والإرادة الإلهية بالحرية الإنسانية، والمشيئة الإلهية بحركة التاريخ» (ص ٣٢).

ولذلك ينبه إلى أن الشرك المعاصر ليس فى العبادات وحدها وإنما هو فى المعاملات أيضا، وهذا هو الاخطر، فمظاهر الشرك فى حياة الناس «ليس فقط فى زيارة قبور الأولياء والأنبياء، والتبرك بالحجابة والتميمة وممارسة السحر، والرجم بالغيب والوساطة والشفاعة، وهو الشرك فى العبادات، بل أيضًا الشرك فى المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء، قاهرون ومقهورون، أصحاب سلطة ومتزلفون منافقون، أو أن يظن إنسان أن لإنسان آخر سلطانًا عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويسكت على الحق، حرصا على الدنيا، وإثار السلامة» (ص ٣٧).

ومع أن الدكتور حسن حنفى يرى أن الجماعة الأولى أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم (إن استطاعوا أن يحققوا رسالة الإنسان ويترجموا العقيدة إلى واقع وجعلوا منها ثورة على التخلف والجهل وكل مظاهر الشرك هم أقرب إلينا إذ يقول: «قد تكون الجماعة الأولى أقرب إلينا لأنها هى التى تعمل فى مخزوننا النفسى والتى يمكن اتخاذها قدوة ودليلاً» (ص ١٥).

لكنه يحذر من إدعاء وراثة هذه الجماعة ومجرد الانتساب إليهم لأن «كل إنسان مسئول فردا بعمله وليس بالانتساب إلى جماعة» (ص ١٥) «وهذا لا يمنع الإنسان من الانتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية، ولكن هذه الجماعة توجد فى أى وقت وفى أى مكان وليست فى زمان أو مكان معين» (ص ١٥).

ويقول حسن حنفى إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه بل هى أية طليعة فكرية ثورية فى أى مكان وفى أى زمان تحاول توجيه الواقع بالفكر فهى ليست جماعة تاريخية نسبية بل هى جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها، هى كل جماعة حاولت تحرير الإنسان وتغيير الواقع ومناهضة الظلم وأداء الرسالة» (ص ١٥، ١٦).

وهذه النظرة إلى مفهوم «الصحبة والصحابة نظرة حقيقية ومنصفة، فليس مفهوم الصحبة قاصرا على من عاش فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقيه أو أخذ عنه

بل لابد أن يضيف إلى ذلك اعتناق مبادئه وتحويلها إلى واقع. وهذا إطلاق للمفهوم من النسبي إلى المطلق، وتحرير له من قيود الزمان والمكان، إلى كل زمان ومكان وكل بشر يوجدون في أي زمان ومكان، يعتنقون المبدأ ويعملون به ويفسرون واقعهم على أساسه، فليس من عاش في عصر النبي صلى الله عيه وسلم ولم يؤمن بما جاء به صحابي من هذه الجماعة الأولى الرائدة وإنما يظل شرط الإيمان والعمل بما جاء به شرط للصحبة.

وإذا كان مصطلح الصحابة يطلق في علم الحديث على من عاش في عصر الرسول صلى الله عيه وسلم ولقيه فإن هذا المصطلح إنما يطلق بالمفهوم الفني لأئمة الحديث وعلمائه ولكنه بالمفهوم الفلسفي أعم من ذلك وأشمل. إذ يطلق بهذا المفهوم على كل من اتبع الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابة وعمل بما جاء به القرآن الكريم.

وليس هذا المفهوم بعيداً عن المفهوم الشرعي في نفس الوقت فقد قال تعالى «والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدًا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم» (التوبة ١٠٠).

أما من خالف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم أو أي رسول فليس من صحابته وإن كان من أسرته أو قبيلته.

فقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة أكثر من مرة إذا خبر سبحانه وتَعالى نوحا عن ابنه الذي كفر بما جاء به أبوه ﴿يا نوح إنه ليس من أهلك أنه عَمَلٌ غيرُ صالح﴾ (هود ٤٦).

وقال تعالى ﴿ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فلم يغنيا عنهما من الله شيئا وقيل ادخلا النار مع الداخلين﴾ (التحريم ١٠)، وقال سبحانه ﴿لا تجد قوما يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم﴾ (المجادلة ٢٢).

ولماذا نذهب بعيدا في تأييد ما يقوله الدكتور حسن حنفي من أن صحابة القائد ليست أسرته أو قبيلته. وأبوطالب عم رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي طالما دافع عنه وشمله بحمايته من طغيان قريش، ومع ذلك ليس من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لم يؤمن بالمبدأ، وإنما فعل ما فعل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من منطلق العصبية للأسرة والقبيلة.

فالمبادئ أو العقائد هى الأساس فى بناء الأفراد والجماعات ولذلك يعطيها الدكتور حسن حنفى أهمية قصوى فى إحداث التغيير المنشود لأنها ـ كما يقول ـ «مازالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجهات لسلوكنا المعاصر، وقد يكون بعضها سببًا من أسباب الاحتلال والتخلف وهى أزمات العصر، ودافعا للتحرر والتنمية ولكن تظل طاقة مختزنة تتجاهلها القوى العلمانية وتحجرها القوى السلفية» (ص ١٠٤) كما يقول: «العقائد فى المجتمعات النامية ـ وذلك لأنها مجتمعات تراثية ـ طريق للتغير الاجتماعى ووسيلة لتحقيق الأهداف القومية» (ص ١٠٤).

ومن ثم كانت نقطة البدء فى إحداث النهضة والتغيير فى المجتمعات النامية فى رأى الدكتور حسن حنفى هى هذه العقائد نفسها وإعادة بنائها والبدء من التراث نفسه وإعادة تجديده وجعل هذه العقائد وهذا التراث هما نقطة الالتقاء بين كل قوى الأمة وتياراتها سواء كانت سلفية أم علمانية.

يقول: «.. فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها واستخدامها» (٣٥).

كما يقول إنه وضع كتابه ـ هذا من العقيدة إلى الثورة ـ «تحقيقا لمصلحة الأمة وحرصًا على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعا وفرقا فى نضالها الوطنى وتغيرها الاجتماعى. خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة العلمانية وهما الاتجاهان الرئيسان فى جسد الأمة بدلا من التكفير المتبادل والصراع على السلطة. واستبعاد كل منهما الآخر.

فعقائدنا هى حركة الوصل بين جناحى الأمة والتى من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسة، كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها، فيأمن الأول المحافظة والرجعية، ويأمن الثانى الوقوع فى التغريب والعزلة عن الناس. يأمن الأول الخروج على المجتمع سراً أو علنا ومعاداة الأهل والوطن، ويأمن الثانى الانتهاء إلى الردة والوقوع فى الثورة المضادة» (ص ٣٩).

موقفه إذن هو تطوير الأصول وتجديدها والانتقال منها وعلى أساسها إلى تغيير الأفراد والجماعات واستخدامها كوسيلة لهذا التغيير للعودة إلى مثل الجماعة الأولى التى حققت المثل الأعلى فى قيمها وسلوكها وجهادها وتحرير أرضها وتحقيق خيرها حيث اتخذت من صفات الله وأسمائه قيما رفيعة وبناءة.

والتطوير الذى ينشده للعقائد هو الكشف عن صدقها الداخلى وتحققها فى الواقع وإمكانية تطبيقها لمصلحة الواقع وهو يعلن أنه ليس معنيا بالدفاع عن العقائد ضد الملحدين فذلك تم فى الماضى بلا مزيد عليه فى وقت كانت الأمة فيه منتصرة وأرضها محررة وكرامتها مرفوعة، لكن الذى يعنيه هو كيف تستخدم العقائد للعودة إلى الانتصار وتحرير النفس والأرض وتحقيق الحرية للإنسان والتنمية للأمة.

يقول: «ليس الغرض من التأصيل العقلى المصلحى هو الهجوم على الملحدين والدفاع عن عقائد الدين بل إيجاد البراهين على الصدق الداخلى للعقائد عن طريق التحليل العقلى للخبرات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل إثبات الصدق الخارجى لها وإمكانية تطبيقها فى العالم» (ص ٣٤).

كما يقول: «لقد عبرت المقدمات التقليدية الأولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية فى عصر كان الواقع الفعلى مستورا: البلاد مفتوحة، والجنود منتصرة، والدول قائمة مستقلة وكان الخطر يتهدد العقائد النظرية الجديدة أى التوحيد ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الأرض بعد أن احتلت البلاد واستعمرت الأوطان، وتثاقل الناس إلى الأرض وقعدوا عن الجهاد فى حين أن التوحيد النظرى قائم، وصفات الله ظاهرة، وهو واحد حى قيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم» (ص ٣٣).

إذن يهدف التأصيل الواقعى للعقائد ـ عند حسن حنفى ـ إلى «إعادة بناء علم أصول الدين بحيث تتحول العقيدة إلى ثورة للدفاع عن البلاد، وإطلاق التوحيد من عقاله، إيقاظه من سباته، وتحويله إلى فاعلية فى الأرض وحركة فى التاريخ» (ص ٣٣).

وهذا التأصيل الواقعى للعقائد موقف إبداعى إذ كان القدماء يهدفون إلى إثبات العقائد عن طريق اثبات صحتها عند العقل والبرهنة عليها نظريا لكنه يريد أن يثبت صحتها فى الواقع ويبرهن عليها عمليا.

وإذا كان ينطلق من العقائد نفسها ثم يختلف منحاه عن القدماء فى إثباتها واستخدامها، فهو يؤكد أنه ليس متبعًا وليس مبتدعا فى الوقت نفسه.

وهناك ـ كما يقول ـ فرق بين الابتداع الإتباع. الأول خروج على النهج بلا أصول. والثانى تطوير للأصول وتجديد لها.

لكن إذا كان هدف الدكتور حسن حنفى تطوير الأصول وتجديدها، أو التأصيل الواقعى للعقائد واستخدامها لإحداث النهضة المرجوة للأفراد والجماعات ومن ثم يثبت تحققها فى الواقع ويثبت صدقها الواقعى أو يتم البرهنة الواقعية على صدقها فأى علم من علوم الأمة تناط به هذه المهمة؟

هل هو علم العقائد أو أصول الدين أو علم الكلام القديم الذى عنى بإثبات هذه العقائد منذ أن أنشىء هذا العلم حتى اليوم أو علم آخر؟

هنا يبدأ موقف الدكتور حسن حنفى من علم أصول الدين القديم. إن هذا الموقف أوسع هجوم على علم الكلام القديم شمل اسمه وتعريفه وموضوعه ومناهجه ومرتبته بين العلوم وحكم تناوله بحيث لم يبق شيئا مما يتعلق به إلا تناوله بالنقد بل بالهدم أحيانا ليصل فى النهاية إلى وضع بديل عنه.

وفى رأيه أن هذا العلم فشل تماما فى أداء مهمته بل أدى فشله إلى أن كان هو نفسه سببًا من أسباب فشل الأمة الإسلامية لأن المقدمات الإيمانية التى تقفز إلى النتائج متجاهلين الأسلوب البرهانى الذى يأخذ بيد العقل إلى إثبات المطلوب بمقدمات عقلية جعلت العالم الاصولى القديم يتغزل فى الوجود المطلق الأوحد وإسناد كل شىء إلى الله دون الوقوف على حدود الإرادة الإنسانية ووظيفة الإنسان فى الكون والحياة «وبالتالى ينشأ السلطان الدينى أولا ثم السياسى ثانيا، ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان منفردا بسلطانه لا ينازعه أحد ولا يشاركه شريك .. ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الدينى إلى السلطان السياسى ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان. من طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان لأن التكوين النفسى للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدى نفس الوظيفة التى يؤديها الأخر» (ص ٨).

كان التركيز على توحيد الله والدفاع عنه فى كتب الكلام القديم دون نظر إلى دور الإنسان فى تطبيق التوحيد عمليا فى حياته وواقعا على الأرض والمجتمع سببا فى رأى الدكتور حسن حنفى إلى «تحديد علاقة الإنسان بالله ليس على مستوى المعرفة والنظر بل أيضا على مستوى السلوك والعمل» (ص ١٠).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفى فى خلو كتب علم الكلام من شرح الدور الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للإنسان فى الكون انطلاقا من توحيدين. وتركيز هذه

الكتب على هذا التوحيد، لأنه كما يقول الدكتور حسن حنفى نفسه كان فى خطر من شوائب الشرك والوثنيات المجاورة للأمة الإسلامية فإننا فعلا بحاجة اليوم إلى بيان الآثار العملية المترتبة على التوحيد أو ما سميناه نحن جميعا فى ندوة علم الكلام التى عقدت فى كلية أصول الدين بالاشتراك بينها وبين الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٩١ بمقتضيات العقيدة وهى حرية الإنسان ومسئوليته نحو تحقيق ذاته وتحرير أرضه وتوفير غذائه دون حاجة إلى الإقلال من قيمة التوحيد النظرى فالأمران معا يتمم كليهما الآخر والانتقال إلى الجانب العملى من التوحيد أو تطبيقه عمليا فى واقع الحياة لا يتم بشكل أمثل إلا بعد تمام الجانب النظرى واستيعاب معنى التوحيد فى العقل بشكل يسمح بالتطبيق الصحيح.

ولكنه مع ذلك كله لا ينبغى التقليل من دعوة الدكتور حسن حنفى إلى إكمال الناقص ولفت النظر إلى أن إهمال التوحيد على الجانب العملى يؤدى إلى نقص معنى التوحيد ذاته وتشويه صورته فى الذهن الإنسانى مما يؤدى إلى صور النفاق والتزلف للسلاطين وانتظار الهبات والعطايا منهم بل ترك العمل والسعى والضرب فى مناكب الأرض طلبًا للرزق وعملا للإنتاج وانتظاراً من الله لأن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة.

وهكذا يرى الدكتور حسن حنفى أن علم الكلام الذى كان دوره الأساسى ومهمته الأولى التى أعطته شرفه على كل العلوم الكشف عن عقيدة الأمة وتجليتها انصرف إلى مقدمات إيمانية تثبت النتائج دون مقدمات عقلية وانهمك فى جدليات لنصرة حركة معينة سواء كانت الاشاعرة أم المعتزلة أم السلفية أم الشيعة أم الخوارج أم غيرها من الفرق فى صراع محتدم ودام أحيانا حول تحديد الفرقة الناجية بينما الأمة فى حاجة إلى التوحيد ومن ثم التوحد.

يقول: «وإذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة، فقد كان الدفاع فى معظم الأحوال دفاعا عن عقائد فرقة معينة هى فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة، ولكننا لا ندافع عن فرقة بعينها، بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الأمة» (ص ٣٤).

كما يقول : «إذا كان هدف القدماء هو بيان «الفرق بين الفرق» فإن هدفنا «الجمع بين الفرق» فى وقت الأمة فى أحوج ما تكون إلى الوحدة الوطنية. إذا كان هدف القدماء بيان

«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» فإن هدفنا هو «بيان مقال المسلمين واتفاق المصلين». وإذا كان هدف القدماء عرض «اعتقادات فرق المسلمين والمشتركين» فإن هدفنا هو الكشف عن عقيدة الأمة وكيفية استعمالها من كافة قواها الاجتماعية والسياسية، ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها.

وأعتقد ان الذى يساعد على هذه المهمة التى يدعو إليها الدكتور حسن حنفى أن ينطلق علم أصول الدين إلى المصادر الأولى التى نبعت منها عقيدة الأمة الواحدة قبل نشوء الفرق، وكيف استطاعت الجماعة الأولى أن تحقق هذه العقيدة فى الواقع العملى حينما حررت الأرض ووفرت العدل والأمن والكفاية وحققت معنى التوحيد دون أن تهمل علم الكلام القديم ودون أن نبعده من مجال الدراسة التاريخية لفكر الأمة لمعرفة كيف حدثت هذه الانشقاقات والجدليات التى ثارت حولها ومن أجلها دون ان تكون هذه الانشقاقات هى بؤرة الاهتمام أو مركز الدراسة أو المصدر الوحيد للمعرفة بالعقيدة أو تكون وحدها هى علم العقائد.

أما أن يكون علم الكلام دراسة لفرقة واحدة من الفرق بينما تدرس فصائل أخرى من الأمة فرقة أخرى بحسبان أن كلا من هذه الفصائل تعد نفسها «الفرقة الناجية» فإن معنى ذلك أن تكون الأمة جزرا متنائية بعضها عن بعض، بالإضافة إلى أن العقائد ستكون تصورات أحادية تعطى تفسيرا معينا للعقائد يدعى أنه تفسير للقرآن والسنة ومن ثم يتمزق القرآن وتتقطع السنة بين تصورات الأمة.

ولم تكن العقيدة لدى الجماعة الأولى التى تمثل مخزوننا النفسى على هذا النحو.

وفيما يفصل الدكتور حسن حنفى أسباب رفضه لعلم الكلام فإنه لا يتوقف عند ابراز فشله فى اداء مهمته ولا كونه سببا فى فشل الامة وتجزئتها بل يمتد رفضه إلى رفض أسمائه وتعريفه وموضوعه ومرتبته بين العلوم ويرى أن اسماءه التى حددها القدماء تحتوى جميعا على التباس وكل اسم منها يحتوى على إيحاء سلبى فى الواقع فتسميته بعلم الكلام «يحتوى على التباس هل هو صفة الله قديمة أم حادثة؟ أم هو كلام الله الذى أوحى به إلى الرسول وهو القرآن الكريم» (ص ٥٨)، وإذا كان العلم قد سمى كذلك كما قيل لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا، فالحقيقة ـ كما يقول الدكتور حسن حنفى ـ إن هذا هو

أسلوب القدماء فى تبويب الفصول سواء فى علم الكلام أم فى غيره من العلوم كما أنها عادة لا يتبعها كل مصنفى العلم.

لذلك يرى أنه يصعب قبول هذه التسمية «علم الكلام» فى حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله.

حتى إذا اريد بالكلام أن علم الكلام يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة فإن ذلك «قد يكون صحيحا لكنه فى هذه الحالة تكون تسمية علم أصول الدين أفضل لأنها تشير إلى البحث عن أصول العقائد أى الأسس النظرية التى تقوم عليها ويبقى علم الكلام تاريخا لعلم أصول الدين أى اجتهادات الأصوليين فى إيجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر» (ص ٦١).

وأيا كانت الدوافع إلى تسمية العلم بعلم الكلام فانه فى تقديرى لا مانع من قبول هذه التسمية لأنه أكثر العلوم حاجة إلى الحوار والمناقشة مع المخالفين وإقامة الأدلة على إبطال كلامهم.

وقد نبه الدكتور حسن حنفى نفسه إلى هذا حين قال «صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار والمناقشة مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة وكتب الحكماء الأولين بالاضافة إلى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث التاريخ» (ص ٦١).

وعند الدكتور حسن حنفى أن الحوار مع المخالفين أو الكلام معهم والرد عليهم على الرغم من أن هذا صحيح «إلا أنه أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحى الذى يقوم على تجارب وتفسير نصوص وتحركه أهداف وبواعث ومصالح» (ص ٦٢) إلا أنه لا يمكن استبعاد العلاقة بين الفكر واللغة فالفكر رغم قيامه على تجارب وتفسير نصوص وانبعاثه من اهداف ومصالح إلا أنه يصب فى النهاية فى لغة فى كلام فيظهر العلم فى النهاية على الرغم من استمداده من النصوص والوقائع وتوجهه إلى أهداف ومصالح فى صورة كلام فإذا سمى بعلم الكلام لأنه أكثر العلوم مظهرا للكلام فلا ضير من تسميته بهذه التسمية.

وإذا كانت ثمة ضير من تكافؤ الأدلة أو تكافؤ الكلام أو تكافؤ الاثبات والنقض حتى أصبح من البلبة بمكان أن يثبت الشىء ونقيضه من متكلم واحد أو متكلمين مختلفين طبقا

للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة فإن هذه هى طبيعة الفكر الإنسانى إثباتا ونقضا تجربة وخطأ صوابا وخطأ فليكن الكلام معرضا لمحاولات القدماء فى إثبات بعض العقائد ونقض الشبهات عليها ليصل الفكر الإنسانى إلى تعلم المقدرة على المعارضة والرد وليكتسب المقدرة على مواجهة الرأى بالرأى والحجة بالحجة بل ربما يكتسب فى النهاية طريقة جديدة لإثبات العقائد وهذا هو الذى يحاوله الدكتور حسن حنفى الآن.

واعتقد أنه لولا مرانه على وسائل الأقدمين ومناهجهم فى الحوار «وكلامهم فى الرد على الخصوم لما استطاع أن يصل إلى فكرته فى إعادة بناء هذا العلم فما ولد هذه الفكرة لديه الأقعقعة الجدل والكلام ردا على كلامه.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى لا يقبل تسمية «علم الكلام» فإنه لا يقبل تسميته بعلم «أصول الدين» لأن هذه التسمية تشير إلى أن مهمة العلم «البحث عن أصول الدين وهى عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد فى العقل» (ص ٦٣) ويرى أن هذه التسمية ترتبت عليها سلبيتان خطيرتان: -

الأولى: أن هذه التسمية أوجدت تقابلا بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وتقابلا بين الأصول والفروع ومن ثم باتت الأصول فى ناحية والفروع فى ناحية أخرى الأصول ،يقينية والفروع ظنية لأنها اجتهادات تختلف من فرد إلى فرد ومن مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان ومن جماعة إلى جماعة.

ويتساءل الدكتور حسن حنفى «كيف يخرج الظن من اليقين» (ص ٦٥) كما يتساءل: «كيف يمكن من هذه الأسس النظرية الواحدة التى لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تختلف باختلاف الشعوب والأوطان استخراج عمليات تختلف باختلاف الزمان والمكان باختلاف الشعوب والأوطان» (ص ٦٥، ٦٦).

الثانية: أن هذه التسمية أدت إلى أن «تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضا دوافع للسلوك وبواعث على العمل، كما تحول الفقه إلى مجرد طاعة للأوامر واجتناب النواهى على نحو عملى خالص يصل إلى حد العادات والاعراف مع أن المهم فى التأصيل هو كيفية خروج العمل من النظر وتحقيق النظر فى العمل خاصة أن كليهما «علم الأصول» ومن ثم تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات

باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت إلى جعل الاعتقادات مجرد إيمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها أى أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبادات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار» (ص ٦٥).

كما أدى الفصل بين العلمين فى حياتنا المعاصرة ـ كما يقول ـ إلى تحول العقائد إلى عواطف إيمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها فى دائرة الوجدان، وانغلاقها وتحولها إلى شىء بدلا من انفتاحها على العالم كبواعث للسلوك ومقاصد للفعل ـ كما أدى توقف الاجتهاد فى العقائد وحصره فى الشريعة، واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى إلى ضمورها وقدمها وعدم تعبيرها عن واقع الأمة وظروفها الراهنة، ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة. . . . وضاعت مصالح الناس ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التى نشأت أساسا بسببها، وكرد فعل على العقائد الإيمانية. . . فتأكدت محورية الله وهامشية الإنسان» (ص ٦٦).

ومع التسليم بصحة ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن العقائد تحولت لدى الأمة فى العصور الأخيرة إلى عواطف إيمانية معزولة عن العمل الواقعى وعن سلوك الأفراد وعن ما ينبغى أن يكون عليه أثر هذه العقائد فى واقع الحياة والمعاملات إلا أن هذا الفصل إنما ترتب على ظروف تاريخية ومتغيرات كثيرة أكثر مما ترتب على قيام المتكلمين القدماء بفصل الاصول عن الفروع أو تسمية العلم بأصول الدين.

ذلك أن هذه التسمية أصول الدين تعنى العقائد النظرية ومدلولاتها العلمية وتشمل كتب علم أصول الدين، تلك الأصول التى ترتبط بما علم من الدين بالضروره: تحريم الربا والاستغلال وتحريم الظلم واهمية حقوق العباد وعدم قبول التوبة من التائب إذا تعلق بحقوق العباد إلا بقضاء هذه الحقوق كما تشمل ضرورة الكسب من الحلال وعدم الاعتداء على أموال الناس وأكلها بالباطل وتحريم الرشوة ووجوب الجهاد لتحرير الأرض الإسلامية وتحريم الاعتداء ووجوب رده بالمثل كما تتضمن الموقف من ولى الأمر ووجوب نصب الإمام وشروط توليته وكافة ما يتعلق بالامامة العظمى (رئاسة الدولة) إلى غير ذلك مما يتعلق بقيام الجماعة بما علم من الدين بالضرورة وهو من أصول الدين وهو فى الوقت نفسه من العمليات.

فليست كل العمليات إذن فرعية بل من العمليات ما هو أصل من أصول الدين وإذا كانت هناك أحكام عملية اختص بها الفقه وتعد من الفرعيات فهى مستخلصة من الأصول الدينية وإذا كان الدكتور حسن حنفى يتساءل إن هذه الاحكام العملية الفرعية أو الفقهية ظنية فكيف تخرج من أصول الدين اليقينة . . كيف يخرج الظن من اليقين؟

وهنا نرى أن الظن واليقين هنا فى طريقة الثبوت فاليقين لأصول الدين لأنها ثبتت بالوعى وقد سبق أن أوضح الدكتور حسن حنفى نفسه أن الوحى ثبت صدقه بالبرهان بالعقل أما الظن فى الأحكام الفرعية فلأنها تثبت بدليل ظنى هو الاجتهاد الذى يستخرج أحد دلالات الألفاظ ويرجح احتمالاتها طبقا لظروف وشروط معينة.

ومعنى الظن هو رجحان اليقين فليس مقابلا أو مضاداً لليقين.

وإذا كانت هذه الأصول الثابتة تخرج منها عمليات فرعية متغيرة فلأن هذه الأصول مبادئ كلية عامة، وهذه العمومية تتيح اختيارات وبدائل تستنبط منها طبقا لظروف معينة ترجح اختيارا على اختيار أو تختار بديلا دون بديل فمن هنا كان التغير فى إطار الثبات.

وهذا يكفل للأمة وحدة المرجعية أو وحدة القصد وأساس العمل والحرية فى نفس الوقت ضمن هذه الوحدة، فوحدة المبدأ الكلى لا تمنع التعددية، لأن التعددية فى إطار هذه الوحدة التى تجعل حركة الأفراد وواقع البيئات الإسلامية على كثرة تعددها على مستوى العالم كله أو الناس جميعا فى شتى عصورهم ضمن إطار واحد يحكمه المبدأ الكلى أو وحدة المبدأ أو عموم الاصل كما يقول تعالى ﴿أن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الانبياء ٩٢).

على أن التغير فى إطار الثبات والتعدد فى إطار الوحدة كما أنه يعطى المرونة اللازمة لحركة الحياة طبقا للتغيرات فإنه يعصم العمل الجماعى من التشرذم والتضاد أو التضارب والخروج على المبدأ حتى لا تتحول الأمة إلى كيانات متضاربة الأصول يكفر بعضها بعضا ويهيمن بعصها على بعضا.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن تركيز كتب أصول الدين القديمة على العقائد النظرية مثل الصفات وعلاقتها بالذات دون استخلاص القيم العملية من هذه العقائد فإن ذلك لا يمنع أن نأخذ نظريته مأخذ الجد، كالنذير الذى ينبهنا إلى الناقص لنكمله، فتسعى

جهود علماء أصول الدين المعاصرين إلى تكميل الناقص ويبرزوا ما عناه الأقدمون بما علم من الدين بالضرورة من موجبات العقائد. أو بعبارة أخرى أكثر معاصرة يبرزوا الجوانب العلمية للعقائد وتأثيرها في الواقع وهي دعوة مقبولة ودين واجب الأداء، سواء قبلنا العلم القديم ذاته أم لم نقبله أم قبلناه وأضفنا إليه ما نقص منه أم ما اكتشفنا نقصه في ضوء هذا العصر، وسواء قبلنا أم لم نقبل تسميته أصول الدين.

على أن الدكتور حسن حنفي يحيل مرتين إلى تفضيل هذه التسمية علم أصول الدين في موازنتها بتسمية علم الكلام (ص ٦١) وفي موازنتها بتسمية علم الفقه الأكبر (ص ٦٨).

فالفقه الأكبر توحي بأن الفقه الأكبر العقائد في مقابل الفقه الأصغر العمليات أو الفقه، أي أن النظر في مقابل العمل «وذلك يوحي بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل». . وكأن الفقهاء هم واضعوه كفرع من علم الفقه، بل إن مضمونها ـ كما يقول الدكتور حسن حنفي ـ لم يعش في عقليتنا المعاصرة كما لم يعش كتسمية، فقد توارى الفقه أي الفهم والعقل فتوقف الاجتهاد وعم التقليد، وتحولت العقيدة إلى إيمان خالص مكتف بذاته، فالأكبر لا يحتاج إلى الأصغر في شيء» (ص ٦٨).

ولكن أمر هذه التسمية يبدو لنا مخالفًا لوجهة نظر الدكتور حسن حنفي فتسميته الفقه الاكبر تدل على ارتباطه بالفقه الاصغر فكل منهما فقه، أي مادة واحدة بعضها أعلى من بعض أو أكبر من بعض أعلاها أصل لادناها أدناها فرع لأعلاها فالفقه الأصغر (العمليات) فرع من الفقه الأكبر أي إن العمليات متفرعة من العقائد، والعقائد تتجلى في العمليات فهذه مظهر لتلك.

على أن كلا من نوعي الفقه يحتاج إلى الآخر فالفقه الأصغر يحتاج إلى الفقه الاكبر لتأصيله عقائديا والفقه الأكبر يحتاج إلى الأكبر ليتجلى فيه وليظهر في سلوك الافراد وعباداتهم وخطة حياتهم فكما ان لكل حكم فرعي اصل عقائدي يستمد منه فلكل أصل عقائدي مظهر سلوكي أو حكم فرعي يتجلى فيه بل تبدو في نظري تسميته العلم بالفقه الأكبر أقرب التسميات لربط العقيدة بالعمل الواقعي وهي نفس دعوة الدكتور حسن حنفي.

ومن حسن الموافقات أن تكون هذه التسمية تسمية حنفية فالذي أطلقها هو الإمام أبو حنيفة وقد كان صاحب مذهب عقلاني في الفقه ولعله أراد بهذه التسمية أن يربط الفرع بالأصل والعمل بالنظر والتوحيد بالفقه بحيث يكون كل منهما وجهان لشيء واحد هو فقه الدين فقه العقائد.

كذلك يرى الدكتور حسن حنفى أن تسمية العلم باسم «التوحيد» قصر التوحيد على كونه علما مع أنه قد يكون علما وقد يكون عملا فعندما يكون التوحيد علما يكون الأساس النظرى للعمل وعندما يكون عملا يكون توحيد الشعور ثم توحيد المجتمع ثم توحيد العالم فى نظام واحد هو نظام الوحى.

والحق أن هذا مراد الاقدمين فى تسمية العلم باسم التوحيد ليكون أساسًا نظريا لعقيدة التوحيد الشاملة لمعانى التوحيد ابتداء من بناء الإنسان إلى بناء العالم على أساس عقيدة واحدة.

لكن الدكتور حسن حنفى يعيب على الأقدمين وقوعهم فى التشخيص والتشيؤ فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص ـ كما يقول ـ والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية.

يقول: «والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة ولكن خطاءهم وقوعهم فى التشخيص والتثبيت والتحجر والتشيؤ والضمنية والسكون والوثنية فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص والصفات تكشف عن المثل العليا التى يحاول الإنسان تحقيقها فى حياته العلمية (ص ٦٧).

ويرى الدكتور حسن حنفى أن نتيجة تشخيص القدماء للذات الإلهية وصفاتها وخروجها من الوعى الخالص وقيم السلوك ظهور التناقض الصارخ بين التوحيد النظرى والسلوك العملى للأمة أفراد أو جماعات الذى يغلب عليه التشتت والتجزىء والتشرذم، ففى حياة الإنسان الفردية انفصم الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث النفاق والجبن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية وبدت مظاهر الازدواجية فى حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية، وفى الحضارة بين التقليد والتجديد، وفى السياسة بين الشرق والغرب، وفى الاجتماع بين المحافظة والتقدمية وفى الاقتصاد بين الرأسمالية والاشتراكية (ص ٦٨).

وفى اعتقادى أن هذه الانفصالية المتعددة الجوانب والواقعة فعلا مترتبة على فصل التوحيد العقدى عن التوحيد العملى كما يقول الدكتور حسن حنفى لكن سببها ليس جهود المتكلمين القدامى فى علم التوحيد أو سببها تسمية العلم بهذا الاسم فقط وإنما هى ظروف عديدة ربما ترجع فى أساسها إلى الاستبداد السياسى الذى أضعف هذه الأمة ابتداء من

القرن السادس الهجرى والمطامع السياسية والانفصالات التى شهدتها الأمة الإسلامية والفتن الداخلية وانعدام الاستقرار مما اضعف الدراسة الفلسفية والكلامية نفسها وأدى إلى جمود المتكلمين وعدم اجتهادهم فى ربط الدراسة العقائدية بالواقع العملى.

فجمود المتكلمين القدامى ووقوعهم فيما وقعوا من أخطاء كان نتيجة لا سببا فى البداية، وإن كان قد تحول فيما بعد إلى سبب عقلى وثقافى لتخلف الأمة فإنما بفعل نفس الظروف الأولى التى أوجدته بدليل أن محاولات الإصلاح التى انبثقت فى هذا العصر واتجهت إلى إصلاح الدراسة العقيدية وراحت تبنى الإنسان المسلم على أساس من التوحيد الصحيح بجانبه العلمى والعملى مثل حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتونسى والاستاذ الامام محمد عبده سرعان ما حجمت وحوربت وخمدت فى معظمها ولم تؤت ثمارها كاملة ولم يبق فيها غير ذكريات ووميض من التجديد.

على أننا نظلم القدماء إذا قلنا إنهم ـ عموما ـ وقعوا فى التشخيص والتشيؤ للذات الإلهية فهناك من تحاشوا التشخيص واثبتوا التوحيد فى الذات والصفات والأفعال ومن المدارس الكلامية القديمة من جعل التوحيد هو الأساس الأول لمذهبهم العقائدى بل أساس الأسس الذى تبنى عليه أبنيتهم العلمية الأخرى مثل العدل والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كالمعتزلة.

فالتسمية الأخيرة التى يناقشها الدكتور حسن حنفى فهى «علم العقائد» ولم يستبق التراث هذه التسمية كما استبقى تسميته علم الكلام أو علم اصول الدين ومن ثم لا توجد إلا فى المعاهد الدينية التى تقوم على مناهج التسليم والقبول والتى اسقطت النظر من الحساب.

ونرى أن هذه المعاهد والكليات يشيع فيها الآن استعمال تسمية علم العقيدة إن لم تقم مناهجها على التسليم والقبول أو تسقط النظر فى علم العقيدة لان التسمية لا توحى باسقاط النظر بل تبدأ الكتب التى تدرس فى هذه المعاهد والكليات على أن أساس أن أول واجب عى المكلف هو: النظر (راجع شرع البيجورى على جوهرة التوحيد للقانى وشرح المواقف والمقاصد فى المعاهد والكليات الأزهرية).

ولا يوافق الدكتور حسن حنفى على تسمية العلم بعلم العقائد لأنه الوحى ـ كما يرى ـ من أهم ما يميز الوحى فى آخر مراحله واكتماله هو أنه لا يحتوى على عقائد أو على

نسق من العقائد كأشياء مستقلة بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلا فى العقائد المسيحية» (ص ٦٩).

ولئن كنا نوافق الدكتور حسن حنفى فى أنه لا توجد فى الإسلام عقائد تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال فى المسيحية مثل عقيدة الصلب فإن الوحى فى الإسلام لم يخل من العقيدة فى مراحله الأولى أو مراحله الأخيرة بل كانت المرحلة الأخيرة من الوحى فى المدينة والتى اتسمت بالتشريع كانت استمرارا للعقيدة وتطبيقاتها.

ولا أدل على ذلك من تحديد علاقة المسلم بغيره فى الأسرة والمجتمع خاصة تحديد علاقته بالمخالفين له فى العقيدة وتطبيقات هذه العلاقة فيما جرى بعد ذلك فى المجتمع المدنى.

أما أن العقائد «لم تكن فى نشأتها وبداية إعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك، ولم تنقل من العمل إلى النظر إلا بعد توقف العمل والبدء فى التساؤل النظرى عن أساس العمل وأن علم العقائد ظهر بعد ان توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجهة إلى السلوك تظهر نائته عنه، طائرة فوقه فإذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانفراج نحو السماء والذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله، والذى يمارس حرية فى التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار» (ص ٧). وان المسائل لم تطرح طرحا نظريا إلا بعد أن ضمر العقل فتصرفت الطاقة فى التساؤل النظرى وكلما ضمر العقل زادت حدة التساؤل وتطايرت الرقاب من أجل النظريات فى ذات الله، بعد أن كانت تتطاير من أجل الجهاد فى سبيل الله.

فالحقيقة أن علم العقائد ظهر فى وقت مبكر مع ظهور العقائد نفسها وهل يعقل عمل بدون علم بل على العكس نرى أنه كلما وضح العلم وضحت الرؤية للعمل وتبينت معالم الطريق وليست المسألة مسألة تدوين العلم فقد يكون العلم موجودا دون أن يدون وقد كان علم العقائد موجودا لدى الجماعة الإسلامية الأولى يتداولونها فيما بينهم ولم يبدأ تدوينها فيما بعد إلا بعد أن اختلط المجتمع الإسلامى بما جاوره من مجتمعات وثنية وبعد ما حدث من خلافات سياسية سببت حوارا حول العقائد مما دفع إلى تدوينها فلما انفتحت البلاد الإسلامية أمام الثقافات كان لابد أن يحدث تفاعل ثقافى بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى لكن الحقيقة فيما نرى لابد أن يتوفر للعقائد جانبها النظرى لتكون نظريات واضحة

حتى تستطيع أن تكون دوافع واضحة للسلوك، وإلا فهل يستطيع الإنسان أن يعمل دون أن تكون لديه نظرية واضحة ومعقولة تمثل رؤية وأساس للعمل.

صحيح أن «الاعتقاد - كما يقول الدكتور حسن حنفى - ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة للتأثير فى الحياة العملية» (ص ٦٩) ولكن لن يكون الاعتقاد وسيلة للتأثير فى الحياة العملية إلا بعد أن يكون نظرية واضحة متعقلة.

ونحن هنا نبدى إعجابنا بما يقوله الدكتور حسن حنفى نفسه «العقائد تكون نواة ايديولوجية كاملة: نظرا وعملا، فكرا وسلوكا، يتحول فيها التصور إلى نظام، والعقيدة إلى شريعة» (ص ٦٩).

ولا يمكن أن يتحقق ما يقوله الدكتور حسن حنفى حقا إلا بعد أن تكون العقائد متعقلة بقدر ما يستطيع العقل الإنسانى وإلى أبعد مدى يمكن من التعقل.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن «الذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله» (ص ٧٠) إذن «العقائد لها معنى نمطى فى تاريخ الأديان وهى أنها ضد الطبيعة، تناقض بل وربما أيضًا على نقيض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس، وإلا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل، معنونة بالأخلاق، ومدركة بالطبيعة، لها سلطة تقننها. لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنايا الطبيعة، وهى سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن «الروح القدس» فى التاريخ، لها صحة مطلقة خارج التاريخ، لا تتغير، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأصول مما أدى بالناس إلى رفضها كلية وإيثار الحقائق المتغيرة التى تعبر عن صالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الإنسانى، وهى مقدسة لم يأت بها بشر، بل من وضع الله الذى أتى بشخصه إلى البشر وجسدها أمامهم عيانا» (ص ٧١، ٧٢).

فإن هذا ينطبق على أديان أخرى وعقائد غير دين الإسلام وعقائده، أما عقائد الإسلام فهى معقولة كما قلنا بأكبر قدر يستطيعه العقل من التعقل ولابد ان تكون ثابتة خلافا لما يقوله الدكتور حسن حنفى «ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم (ص ٦٩). لأنها لو لم تكن بعض العقائد ثابتة لما وفرت تواصل المنفعة بين الأجيال، ولاضطربت التصورات التى تشكل السلوك البشرى.

صحيح أن هناك متغيرات فى حياة البشر وذلك طبيعى لأن هذه المتغيرات لا تشكل عقائد بل تشكل دوافع مؤقتة تنظم مع غيرها من الدوافع عبر الأجيال ضمن منظومة ثابتة من العقائد، توفر الاستمرارية والتغير أو التطور فى نفس الوقت.

ولذلك نحن مع الدكتور حسن حنفى فى هذه التصورات عن العقائد (كونها غير متعلقة ومتناقضة مع الاخلاق) تصورات خاطئة تعين العقائد (ص ٧٢) ولكننا لسنا معه حين يقول ان العقائد «تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ تعبر عن تجربة الجماعة الأولى التى آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها امالها وآلامها. داخلها التعصب الإنسانى وتحزبت لها الفرق وتطايرت من أجلها الرقاب، ونصبت من أجلها المقصلات ودبرت بسببها المذابح، وبالتالى نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظرا لاستخدام السلطة السياسية إياها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وإيثارهم ايديولوجية تعبر عن واقعهم مفهومة مدركة تتحول إلى نظام سياسى واجتماعى واقتصادى ويكون بها الخلاص الفعلى للناس. وإن كل مجتمع مازالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبى فإنه ينبنى بطبيعة الحال من ثورة ماديته بدأت بالاصلاح وتنمو نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء العقائد على المصالح» (ص ٧٢).

وذلك اننا نختلف مع الدكتور حسن فى أن هذا ينطبق على العقيدة الإسلامية التى آمنت بها الجماعة الأولى.

ومحاولة تطبيق مقاييس الفكر المادى على هذه العقيدة فى تفسير نشأتها لا يتلاءم معها فلم تكن من وضع التاريخ ولم تعبر عن تجربة الجماعة الأولى بل كانت من الوحى الذى يمثل مصدرا فوق التاريخ وكان من تطبيق الجماعة الأولى لأنها تجاوبت مع هذا الوحى.

وما قامت المذابح ونصبت المشانق إلا بسبب المحاولات التى كانت تستهدف إبعاد العقيدة من جوهرها وإدخال عناصر أخرى تتنافى مع حقيقتها وإخضاعها لمصالح متعارضة فكان جهد المتكلمين القدامى مواجهته كل ذلك ومحاولة الدفاع عنها.

وما كانت حركات الإصلاح الا محاولة للعودة إلى نقاء هذه العقيدة كما جاء بها الوحى وطبقتها الجماعة الأولى.

ومع أن انتشار العقائد بالمعنى السلبي ينبىء بطبيعة الحال عن ثورة قادمة فإن هذه الثورة لا تتم إلا بتصحيح المفاهيم وإبراز إمكانات العقائد الإسلامية الإيجابية وللأسف فإن الحركة السلفية فى عصرنا كما تبدو من مفاهيمها المتحجرة لا تملك مقومات هذا التصحيح لأنها لا تفهم ـ فى معظمها ـ فقه الواقع وبالتالى لا تستطيع ان تستخدم العقائد لأنها لا تفهمها الفهم الواعى ومن ثم تتورط هذه الحركة فى كثير من العنف، الأمر الذى خلت منه حياة الجماعة الأولى، وما لم تبادر الحركة السلفية المعاصرة إلى فهم الإسلام فهما صحيحا مستنيرا العقل وفقه الواقع معا، فإن الأحداث ستتجاوزها دون أن تحقق شيئا لأمتها، بل ربما تسببت فى تأخير النهضة أمدًا طويلا.

اللهم إلا إذا كان الدكتور حسن حنفى يقصد تصورات الناس للعقائد فإن هذا من وضع التاريخ حيث تضع بعض الجهات الإنسانية تصورها للعقائد وتتحول هذه التصورات إلى عقائد تطيح من أجلها الرقاب وتتطاير بسببها الرءوس، وتقوم دول على أساس هذه العقائد وتسقط أخرى، كعقائد الشيعة والخوارج وغيرها حيث تتحول العقائد الأولى التى (جاء بها الوحى وأمنت بها الجماعة الأولى) إلى عقائد أخرى مخالفة تماما أحيانا، وذلك يحدث فى كل الأديان سماوية ووضعية وذلك ما يسمى بتطور العقائد وهو فى الحقيقة تصورات الناس التى تتطور وتتحول إلى عقائد، وهى فى الواقع من التاريخ لا من الوحى، من وضع أصحابها لا من السماء.

حينئذ تكون ملاحظة الدكتور حسن حنفى صحيحة إلى حد كبير، وإلا فمن ذا الذى يقول إن عقائد بعض غلاة الشيعة كانت من عقائد الإسلام التى آمنت بها الجماعة الأولى، بينما لم تعرف هذه الجماعة الانقسام إلى سنة وشيعة، بل من ذا الذى يتصور أن أحدا من الصحابة الأولين من الجماعة الأولى كان يتحدث عن الجوهر والعرض والحوادث التى لا أول لها، أو يخوض فى الطبيعيات بحيث يجعل الطبيعيات والأمور العامة من الأمور الهامة التى يثبت بها صحة الإيمان أو تتوقف على ثبوتها بثبوت عقائد الإسلام، حتى تصبح دراستها جزءا من دراسة العقيدة ومناهج لحل مغاليقها، ذلك من وضع التاريخ قطعيا.

والذى يجعلنا نميل إلى أن هذا ما يقصده الدكتور حسن حنفى حقا هو موقفه من الوحى وإعجاز القرآن وإيمانه بالمعجزة فى بداية الوحى حتى الآن وقوله «أن الله وحده هو

القادر على كسر كل القوانين الطبيعية» (ص ٩٦) فهذا الموقف فى هذا السياق يشير إلى أنه يقصد التصورات البشرية للعقائد.

على أن موقف الدكتور حسن حنفى من علم الكلام القديم يتصاعد عند الحديث عن تعريف علم الكلام.

وفى رأيه أن تعريف علم الكلام بأنه «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» يثير عدة تساءلات رئيسية منها هل هناك أدلة على صحة العقائد؟ أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقا لأهداف المرسل لإثبات ان الشيء صواب أم خطأ؟ فالدليل آلة كالمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه، ويمكن لنفس المتكلم ان يستدل على صحة الشيء وخطئه فى آن واحد طبقا لمهارته أو مزاجه المتقلب أو مصالحه المتغيرة كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر وكلاهما مقنعان ويتساءل الدكتور حسن حنفى هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع مادام الموضوع واحدا والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيع منها وحدة الموضوع؟ وأن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل عى صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر فى الواقع والمجتمع والتاريخ» (ص ٧٣).

ويستمر التساؤل فيقول: «هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما فى ذلك التوحيد الذى يعبر عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين من أجل اعادتهم إلى البنية الاجتماعية الموحدة والذى يعبر عن القبائل المشتتة التى فرقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها فى أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك ان العقيدة تعبر عن وضع اجتماعى، تأصيل نظرى لموقف إنسانى. ولما كانت العقائد هى وسائل الحراك الاجتماعى وكان الحراك الاجتماعى بالضرورة حراكا لصالح الاغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة وكان تاريخ العقائد جزءا من تاريخ الثورات الاجتماعية وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشرى. هل حل الصراع العقائدى بالإقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم حله بالصراع الفعلى على الطبيعة وفى الواقع؟ (ص ٧٤).

وهذا الكلام فى إبطال دور علم الكلام يقوم على أساس التفسير المادى لنشأة العقائد وهى أنها تعبير عن صراع اجتماعى يفرز العقيدة ليكون باعثا على الصراع وآلية من آلياته فى نفس الوقت.

وهذا «الكلام يصدق على العقائد الوضعية أو عـقائد الفرق المنبثقة من الأديان الأصلية السماوية التي يثبت الإقناع بها في البداية عن طريق المعـجزة فهذه الأديان السماوية الأصلية تمثل نظرية وعقيدة متفقًا عليها في البداية.

ومع أن العقائد الوضعية أو عقائد الفرق تقوم على الجدل وقد قيل إن المتكلم يعتقد ثم يستـدل، أي يؤمن ثم يبحث عن مـا يؤيد إيمانه من أدلة ويقـوم الصراع على الأرض وفي الواقع دورا كبيرا في تأكيد هذه العقيدة أو اندثارها، إلا اننا مع ذلك لا يمكننا استبعاد دور الاقناع في نشر العقائد ـ أيا كـانت سماوية أو وضعية ـ والدفاع عنها، فـالعقائد لا تحارب بحد السيف وإذا استطاع السيف ان يثبت عقيدة على الأرض وفي مجتمع ما فإنه لا يستطيع أن يثبتها في عقول الناس ووجدانهم ولا يستطيع أن يعطيها الديمومة والاستمرار بل سرعان ما تتعرض للاندثار ما لم تأخذ مكانها في واقع الناس وحياتهم بالاقناع.

من هنا كانت جـهود المفكرين والفلاسـفة عبر التـاريخ لاستخـدام كل وسائل الاقناع والجدال عما يعتقدون، ولذلك كان دور الفكر في البداية والنهاية دور الرائد الكاشف ودور المدافع المثبت لما يراه حقا لنا في لما يراه باطلا.

ومن هذه الناحية كان دور علم الكلام في مواجهته الخصوم.

أما التسـاؤل حول هل هناك نظرية تتفق عليـهـا مادامت العقيـدة واحدة أم اننا بصـدد فرق شـتى.

الواقع أن هناك أصولا متفقا عليها بين سائر الفرق وهو الإيمان بوحدانية الله ووجوده وأساس اتصافه بالصـفات وإن كان هناك خلاف حول كيفية الاتـصاف فإن أساس الاتصاف بهذه الصفات يشكل نقطة لقاء بين الفرق.

لكن إذا كان الدين وضعيا فربما لا تكون هناك نظرية واحدة يتفق عليها أهل هذا الدين وذلك لا ينطبق على الإسلام .

ويكاد يصل موقف الدكتور حسن حنفـي من علم أصول الدين إلى ذروته حين يقترح تعريفا جديدا لهـذا العلم يكون منبثقا من واقع الإنسان فيـقول: علم أصول الدين إذن هو العلم الذي يقرأ في العقيـدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفـقر وتعريب وتجزئة ولامبالاة، كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة» (ص ٧٧).

ويرى الدكتور حسن حنفى أن هذا التعريف يصدق «لو تم إعادة بنائه طبقا لحاجات «العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم» (ص ٣٧).

ذلك أنه يرى أن موضوعات علم أصول الدين القديم إنما اشتقت من الواقع الذى فرض الجدل فى مسائل معينة دار حولها الخلاف الفكرى والسياسى والعسكرى، فلما كان موضوع التوحيد هو محل الخلاف، كما كان إثبات وجود الله وصفاته هو المشكلة فقد دارت حول التوحيد وإثبات الوجود مباحث العلم فى مواجهة الوثنية والدهرية وحركات الزندقة، أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر، فلم تعد ذات الله وصفاته وافعاله موضوع جدل وإنما الخطر أصبح على أراضى المسلمين ومقدراتهم وحرياتهم وهويتهم وثقافتهم فلابد أن «يقرأ الناس فى العقيدة» (ص ٧٧) كما يقول هذه الموضوعات الجديدة أو بعبارة أخرى لابد أن تتغير موضوعات علم أصول الدين من الموضوعات الأولى التى دار حولها الخلاف والخطر إلى الموضوعات الجديدة التى يدور حولها الخطر دون أن تكون معروضة فى علم أصول الدين القديم، فعلم أصول الدين الجديد إذن «خال من تحديد معين لمضمون العقائد الدينية ولكنه يحدد المضمون هو الواقع المقتبس من أوضاع الناس الاجتماعية ولعله رأى فى التعريف القديم ما يساعده على هذا المشروع الجديد الذى يقترحه لتطوير هذا العلم والانتقال إلى الواقع».

يقول: «يلاحظ على الحد القديم» العلم بالعقائد الدينية أنه خال من أى تحديد لمضمون هذه العقائد الدينية. فإذا كانت العقيدة تعنى «التوحيد» أى نظرية فى ذات الله فقد يكون ذلك متفقا مع ظروف نشأة العلم القديم حيث كان التوحيد النظرى بهذا المعنى موضوع الاخطار ومظان الطعان بعد أن انتصر التوحيد العملى على الأرض وفتحت البلدان عندما اراد الاعداء النفاذ إلى مصدر القوة الجديدة وهى العقيدة، ثم انتصر التوحيد النظرى وظهر التنزيه ممثلا فى نظرية الذات والصفات والأفعال، وتم إثبات وجود الصانع بالعقل والبرهنة على صفاته الكاملة، كما تم إثبات النبوة وامكانها وصدقها، ثم تحول علم التوحيد من الدفاع إلى الهجوم فاثبت وجهة الخطأ فى النقل فى الكتب المقدسة فى الملل الأخرى ونقد التجسد والتثليث، وبين خطأ الشرك، وأخطاء الممارسات العلمية للكهان والأحبار.

ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هى الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت فى علوم الحكمة، وتسربت إليه، استطاع العلم ان يقضى على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر

دينى تقليدى أو كاد، حتى لم تعد الإلهيات والسمعيات أكثر من ربع العلم، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه.

أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله إلى أراضى المسلمين وثرواتهم وحرياتهم وهويتهم وثقافتهم ووحدتهم.

. . لقد تغير الواقع الاجتماعى والسياسى كلية عند القدماء وعندنا وتحول من دولة منتصرة قديمة وامبراطورية مترامية الأطراف إلى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتكالب الطيور الجارحة على قصعتها للقضاء على استقلالها ونهب ثرواتها، ومنع وحدتها، وتثبيت شملها، وإيقاف تقدمها، واجهاض نهضتها، ولما كانت اوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع وكان الواقع اساسا هو الأوضاع الاجتماعية للناس فإن الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير والماهية والوجود، والعلة والمعلول والوجود والعدم، الوجوب والإمكان، القدم والحدوث. . . الخ. بالنسبة لنا هى المفاهيم الحديثة التى تؤثر فى عقول الشباب، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة، والإنسان والمجتمع والتاريخ» (ص ٧٦، ٧٧).

إننا لنتفق مع الدكتور حسن حنفى فى عرض الملامح العامة لتطور علم الكلام، وانبثاق كثير من مسائله من الواقع السياسى: التوحيد والشرك، التنزيه والتجسيم، الذات والصفات، مشكلة الإمامة، ومرتكب الكبيرة فقد نشأت هذه المسائل الكبرى تبعا لتطور علاقة الأمة الإسلامية بالأمم الأخرى والديانات الموجودة فى العالم أولا للتوحيد فى مكان الوثنية العربية والعالمية ثم مشكلة الإمامة من الخلاف السياسى الذى أدى بدوره إلى مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين ثم الذات والصفات من الحوار بين المسلمين والنصارى الذى اشتد أواره فى الدولة العباسية وانتشار البحث فى الأمور العامة الجوهر والعرض والوجوب والامكان . . . الخ بعد ترجمة الفلسفة اليونانية.

وذلك فى نظرى يحتم أن نبحث فى ضوء واقعنا مسائل معينة مثل حقوق الإنسان، والإمامة والشورى والحرية والتنمية وما تحققه العقيدة الإسلامية من إيجابيات للأمة فى هذه المفاهيم التى أصبحت محور الثقافة العالمية ومحور الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى العالم وهذا واجب العلماء أن يعملوا على إنهاض الواقع الإسلامى وتطويره من خلال استنباطهم للمفاهيم والقواعد التى تحقق ذلك من العقيدة، ويطوروا علومهم وفقا لهذا

الواقع بحيث يكون «فقه الواقع» أساسا للفكر العلمى، ومولدا لكثير من العلوم الحديثة التى تستنبط من التراث القديم ومن نفس العقائد دون تغييرها.

إن هذا التطوير الذى يولده الواقع لا يعدو أن يكون تطويرا فى العلم، لا تغييرا فى العقيدة بحيث لا نستبدل مفاهيم التوحيد بمفهوم الأرض أو مفاهيم الذات والصفات بمفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، أو مفهوم النبوة بالتنمية، أو الاله بالانسان، بل تتم دراسة المفاهيم الجديدة الحرية والشورى والتنمية وحقوق الإنسان من خلال العقيدة وانطلاقا منها أو ما سماه الدكتور حسن حنفى اطلاق طاقات التوحيد والتركيز على الحرية من خلال الدور الفعال الذى تلقيه العقيدة الإسلامية على إرادة الإنسان ومسئوليته من خلال الفهم الصحيح للقضاء والقدر كعقيدة إيجابية بناءة بحيث يكون التراث القديم أساسًا لتعامل معاصر وقد اعلن ذلك حسن حنفى بنص كلماته حين قال «يستطيع التراث السلفى أن يواجه قضايا العصر الرئيسية كما يستطيع العلمانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) إن يحقق آهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها» (ص ٣٨)

لكن تغيير موضوعات علم اصول الدين القديم، والغاء الموضوعات القديمة مثل التوحيد، الذات والصفات، وغيرها، يعنى إهمال التراث ويؤدى هذا الموقف إلى قطع الصلة بالماضى واهمال ينابيع الثقافة الأولى لهذه الأمة، كما يؤدى إلى ضمور فكرة الإنسان المسلم عن التوحيد فى أصلها النظرى لأن الأصل النظرى دافع إلى العمل فكيف نطلق طاقات التوحيد فى الأمة دون أن نعتمد على التأصيل النظرى والدكتور حسن حنفى معنا فى أن التأصيل النظرى ضرورى للانتقال إلى التأصيل الواقعى وتحقيق العقيدة فى واقع الإنسان والحياة العملية. بخاصة أن هناك عقائد أساسية تتفق عليها كل فرق الأمة مثل التوحيد والنبوة والبعث والسمعيات ولا سبيل إلى إهمال دراستها أو تاريخها العلمى وتراث الأمة حولها لتعميق التأصيل النظرى وللانتقال إلى استنباط تأصيل نظرى معاصر من هذه العقائد وتحقيقه فى الواقع.

والقول بأن علم اصول الدين القديم خال من تحديد لمضمون العقائد الدينية يحتاج إلى شيء من تأمل مفهوم العقائد الدينية فى ضوء قواعد اللغة العربية، فأل هنا للعهد. العقائد الدينية المعهودة بين المسلمين فعندما تذكر كتب علم أصول الدين موضوع العلم بانه «العلم بالعقائد الدينية من الادلة اليقينية» تعنى العقائد الاسلامية التى جاء بها الوحى، ولذلك

يقول التفتازانى فى كتابه «المقاصد» فظهر أنه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية، وهذا هو معنى العقائد الدينية أى المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم» (المقاصد ص ٥ المجلد الأول، دار الطباعة ـ استانبول ١٢٧٧ هـ).

فموضوع العلم يجب أن ينطلق من العقائد المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم ولا مانع أن يجرى التركيز على موضوعات يستحدثها الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الأمة أو حولها من العالم ليساير العلم حاجات الأمة ويستكشف فى العقائد الثابتة جوانب الحياة والحاجات المعاصرة مع استصحاب التاريخ العلمى للمسائل القديمة ودون ان تهمل دراستها.

ذلك أن المسائل القديمة التى جرى حولها الجدل وانتشر الخلاف مازالت تعرض نفسها بشكل أو بآخر طبقا للون الثقافة فى كل عصر، فالتوحيد والذات والصفات مازالت هى موضوع الحوار بين الإسلام والنصرانية فى عصرنا فكيف نلغى تراث أمة جاهد علماؤها ومثقفوها فى نقاش نستطيع به أن نكتسب معه القدرة على الحوار وتبادل الافكار والمفاهيم حول نفس القضايا أو قضايا مشابهة لها فى هذا العصر مثل الحوار حول الاقانيم أو التثليث.

وذلك ينقلنا إلى ما يجب أن يكون عليه موضوع علم أصول الدين فى هذا العصر.

ويعيب الدكتور حسن حنفى على علم أصول الدين القديم موضوعاته الثلاثة التى حددها القدماء، ذات الله، صفاته وأفعاله، النبوات، (الأمور العامة).

فذات الله ـ عنده ـ لا تصلح ان تكون موضوعا للعلم، لان الذات الالهية لا يمكن أن تتحقق فى الحياة العلمية ولا يمكن تحديدها كظاهرة يمكن للعقل أن يسيطر عليها كما لا يستطيع الفيلسوف أو السياسى أو المنطقى أن يدرك الله كفكرة أو كمفهوم أو كتصور أنه يمكن قبوله موضوعا فى التصوف كوجدان أو ذوق وفى الاخلاق كمثل أعلى وفى التاريخ الاجتماعى والسياسى كحافز للمحتاجين والفقراء، وكغاية لهم.

يقول: «العلم تحديد للظاهرة فى واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا والتمييز بينها وبين غيرها من الوقائع ولا يعمم بعد ذلك الابناء على مسلمات سابقة حول الاطراد وهو ما يحتاج إلى برهان» (ص ٨٢).

وليس معنى ذلك أن الله كما يقول الدكتور حسن حنفى سر كما هو الحال فى المسيحية لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإيمان، فالله بالنسبة لنا هو كلامه، والكلام

موجـود في القرآن، والقـرآن كتاب صح نقـله، ويمكن فهمـه وتفسـيره بل وتأويله طبـقا لشروط التأويل وهو موجود أيضًا في المعرفة كفكرة محددة» (ص ٨٣).

وبخصوص صفـات الله فإن علم أصول الدين القديم كما يرى الدكـتور حسن حنفي جعل لله صـفات تتعلـق بالدنيا وصفـات تتعلق بالآخرة. بحـيث بات كل شيء ممكنا إلا الذات وحدها الواجب الأوحد. ويقول أن «ذلك قد يكون أحـد الجذور التاريخية مما نعاني منه في حياتنا المعاصرة» (ص ٩٠).

كما يرى أن علم الكلام دمـر الوحي وصرفه عن قصده الأساسي فـالوحي «قصد من الله إلى الإنسان ووصف لوضعه في العالم» (ص ٩٢) لكن علم الكلام جعل الوحي مصدراً من الإنسـان إلى الله حـيـث جـعل الذات الإلهـيـة هي «المشكلة الأولى فـي علم الكلام وموضـوعه الأول وهو ذات الله وتشخـيص ماهيته وأفعاله» (ص ٩٢) فوضعت الذات بذلك وضعا خاطئا.

أما بخصوص ذات الرسول صلى الله عيه وسلم فقد جعلت محورا من محاور العلم مع الله.

يقـول «صحـيح إن ذات الرسـول مخلوق بشـري فـإن، ولكن التـركيـز على هذين القطبيـن، الله والرسول يوحي بعـقائد ملل أخرى تعـقد رباطا جـوهريا بين الشخـصين» (ص٦٤).

كما يقول «والرسول ليس له هذه الأهميـة التي تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحـور أول، فالرسول ما هـو إلا مبلغ أي أنه وسيلة وليس غاية، ومـا على الرسول إلا البلاغ، وإلا وقعنا في علم السيرة وهو من العلوم النقليـة الخالصة . . . . إن ما يهمنا نحن هو الوحي بعد إعـلانه ـ وليس قبله ـ وفهمه وتـفسيره وتأويله من أجل الاستـفادة منه في حيـاتنا العملية كـما حرص على ذلك علم أصـول الفقه في تحـويل الوحي إلى علم دقيق ابتداء من لحظة الإعـلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظـة تحققه في الحـياة العمليـة كسلوك للأفراد وكنظام للجماعة» (ص ٩٥).

أما بخصوص الأمور العامة فقـد حولت علم الكلام القديم كما يرى الدكتور حنفي ـ إلى مجموعة من المبادىء العقلية ولولا ان العلم تطور لكانت هذه الأمور العامة قد ابتلعت العلم وصيرته علما صوريا خالصا.

ويقول: «إن الأمور العامة اليوم ليست هى أفكار الوجود والعدم والماهية والجوهر والعرض.. الخ فقد كانت هى المفاهيم السائدة فى الثقافة القديمة لقد ترجمت الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسي من اليونان... أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتحرر والتقدم والنهضة بل والثورة والتغير الاجتماعى هى الأفكار السائدة فى ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتى اصبحت جزءا من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وارد من الغرب. وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجاتها فإن الأفكار المعاصرة تعبر أيضًا عن مقتضيات ثقافتنا الحالية وحاجات مجتمعنا المعاصرة» (ص ٩٩).

هكذا نصل مع الدكتور حسن حنفى أو يصل بنا هو إلى غرضه فى تنمية موضوعات علم الكلام القديم وتغييرها إلى موضوعات جد جديدة من واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

والدكتور حسن حنفى بنظرته تلك إلى موضوع علم الكلام القديم وتقييمه من هذا الموضوع، يطبق على هذا العلم النظرى مفهوم العلم التجريبى وبالمعنى الوضعى الذى يجعل موضوع ظاهرة لابد أن تخضع للتحقق والقياس «ويمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا».

وبهذا التقييم للعلم لن يسقط علم أصول الدين وحده من اعتباره علما بل سوف تسقط علوم كثيرة لأن موضوعاتها لن تخضع للسيطرة عليها تجريبيا سوف تسقط الفلسفة الميتافزيقية ،بل سوف تسقط موجودات كثيرة من قائمة الوجود لأنها معان عقلية وشعورية ووجدانية لا يستطاع التحقق من وجودها فى الخارج أو تخضع للسيطرة التجريبية.

وإذا كان أصحاب المنطق والفلسفة الوضعية يتمسكون بمفاهيمهم تلك فإن ذلك سيسوقهم حتما إلى إنكار موضوعات الإلهيات ولسوف تنقطع حينئذ الصلة بالتراث الذى تمثل الألوهية فيه حجر الزاوية.

وإذا كانت الذات الالهية لا يمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا فاننا سنفقدها معنى الوجود وحينئذ سنعطل قيمتها العلمية فى اتخاذها دافعا للسلوك أو مثلا اعلى للفرد والمجتمع. وسيكون الإيمان حينئذ شئنا أو ابينا هو الطريق الوحيد لمعرفة وجود الله دون ان تكون موضوعا لعلم متعقل يرسخ هذا الإيمان على أسس عقلية.

على أن الذات الإلهية في حد ذاتها، وفي كنه حقيقتها ليست موضوعا لعلم الكلام، مع الاعتراف بوجودها موضوعا لهذا العلم، لأنه يبحث فيها من حيثيات خاصة، لا تنال حقيقتها.

كموضوع علم الكلام هو ذات الله من حيث ما يجب له وما يجوز وما يستحيل هو ذات الله من حيث صفاتها لاحقيقتها دون ان يتضمن ذلك انكارا لوجودها لأنها لا يمكن السيطرة عليها علميا أو تجريبيا.

وقد نقل صاحب المقاصد جوابه على اعتراض مؤداه انه لا معنى للبحث عن نفس الموضوع (ذات الله) بأن المراد بذات الله تعالي في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية» (ص ١٠ الطبعة المشار إليها قبلا).

ثم إننا لا يمكننا معرفة الله عن طريق كلامه إلا بعد ثبوت صفة الكلام لله وتميز هذه الصفة على ما عداها من كلام وهنا ستكون شخصية النبى صلى الله عليه وسلم أساسًا لتوثيق مصدرية هذا الكلام وأنه من الله، لأن لو لم يكن موضوع النبى موضوعا لعلم الكلام لم عرفت امكانات النبى حق المعرفة ولما علم أن صدور القرآن عنه شخصيا غير جائز لأنه أمي بالتواتر كما قال تعالى ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتبا ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت ٤٨) من هنا كانت دراسة شخصية النبى موضوعا جديرا بالبحث فى علم الكلام.

أما ما يقوله الدكتور حسن حنفى من أن مهمتنا مع الوحى أنما تبدأ بعد إعلانه فالحقيقة أن هذه المهمة لن تبدأ إلا بعد التأكد من إعلانه ومن أعلنه؟ وربما يعلن شخص ما أنه يوحى إليه وأن على الناس أن يبدأوا مهمتهم بنقل ما جاء به إلي واقع دون ان يعبر ذلك عن وحى حقيقي ويكتشف الناس أنهم ضحايا وهم كبير وادعاء زائف لا يعدو ان يكون تصورا أو خيالا يدفعهم إلى التخبط والفشل بدل التحرر والانطلاق.

لذا لزمت دراسة النبوات وشروط النبى وإمكاناته والأمثلة قبل أن يتخذ الناس من الوحى الذى جاء به خطة للعمل ونظاما للحياة.

صحيح أن مصدر الوحى غير مبلغه وأنه لا يأخذ نفس قيمته فليس إلها «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليَّ إنما إلهكم إله واحد» (الكهف ١١٠).

أما فيما يتعلق بالأمور العامة كالجوهر والعرض والوجود والعدم وغيرها فلن يخسر علم الكلام كثيرا باستبعاد هذه الأمور وإن احتاج إلى شيء منها لمعرفة بعض مفاهيمه فإنه سيجدها في العلوم الفلسفية وإن كنا نعتقد ان هذه الامور ستكون مفاتيح لدراسة كثير من الفلسفات التي تتحدث عن الحرية الإنسانية مما سنضطر إلى دراسته في علم الكلام الجديد الذي يدعو إليه الدكتور حسن حنفي.

ونسأل هل سيتجاهل علم الكلام الجديد، وهو يؤصل للحرية الإنسانية دراسة فلسفة كاملة هي الفلسفة الوجودية وكلها تقوم على فلسفة الوجود والعدم، وجوهر الوجود بالمقارنة مع مفهوم الإسلام في هذه الأمور.

إننا سنضطر في علم الكلام الجديد إلى الاستعانة ببعض هذه الأمور العامة، فلتبق إذن كما كانت في علم الكلام القديم مع قليل من التركيز، حتى لا نطغى على موضوع العلم كما كان الحال في الكتب القديمة لهذا العلم.

وببناء الأمور العامة وبقاء موضوع النبوات وموضوع الذات الإلهية من حيث الصفات والنظر في هذه الموضوعات نظرة جديدة تجمع بين تأصيلها العقلي كما ورد في الكتب القديمة، وتأصيلها الواقعي في حياتنا المعاصرة يتحقق ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفي من علم كلام ينهض بهذه الأمة.

وإذا كان الدكتور حسن حنفي يصبو إلى منهج علمي لا يعتمد المنهج الإيماني في علم الكلام القديم لأن هذا المنهج الإيماني في رأيه «يفتقر شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله» فإن المعجزة وثبوتها بالعقل تمثل في تقديري نقطة البداية التي يشترطها الدكتور حسن حنفي وهي تمثل المحور في الوقت نفسه لعلم أصول الدين القديم، هذا بالإضافة إلى ما يعده الإيمان للعقل من حدس أو تصديق.

ومع التقدير لما يقوله الدكتور حسن حنفي من ان الدفاع عن العقائد مهمة تقل عن مستوى بناء العلم نفسه فإنه ستظل الحاجة إلى الدفاع كما يقول الدكتور حسن في كل تجارب التاريخ وكل عقائده لأنك إن لم تدافع عن عقيدتك فسيوجد من يدافع ضدها وسنظل في حلقة مفرغة دون أن نبني شيئا فلعل الدفاع عن تحقيق الولاء للتجربة أو العقيدة مع أننا ـ كما يقول الدكتور حسن حنفي ـ لن نعدم أن نجد في علم أصول الدين القديم شيئا من المنطق.

يقول الدكتور حسن حنفى «من الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصة الجدلية منها، ويكون ذلك اقرب إلى منطق الكلام منه إلى علم الكلام» (ص١٠٩).

وهل تستغنى تجربة ما عن منطق للجدل وهل تستغنى الإنسانية فى أى عقيدة عن عقائدها عن الحوار مع العقائد الأخرى لتحمى التجربة أو العقيدة من البلبلة والتشويش وتضمن لها الاستمرارية والثبات.

ولماذا لا يكون الجدل علما فى عصرنا؟ ولماذا نحكم باستمرار مقاييس عصرنا فى اعتبار العلم وصفا للظواهر وتحليلا للتجارب على علم المنطق والكلام بمقاييس العصر الذى نشأ فيه.

ليكن عندنا علم كلام بمقاييس العصر دون أن نهمل علم الكلام القديم الذى نرى أنه يمدنا بفيض الاستمرار ولكن مهمة هذا العلم القديم التأصيل العقلى لنضع علما جديدا بمقاييس العصر للتأصيل الواقعى دون أن نزيح أحد العلمين لحساب الآخر.

ولا خلاف حينئذ على مرتبة هذا العلم أو ذاك فيظلان معا وبمجموعهما العلم الذى يؤصل العقيدة عقلا وواقعا ولأن العقيدة اشراف الموضوعات من ناحية وهى خلف كل سلوك إنسانى ودافع له من ناحية أخرى فليكن أشراف العلوم إذن من الناحيتين الموضوع الأثر جميعا.

وإذا كان الدكتور حسن حنفى يرى أن القدماء اخطاءوا فى جعل دراسة هذا العلم من فروض الكفاية فلنتفق معه على أن يكون فرض عين على كل مسلم بعد تحريره من أثقال المنطق والفلسفة حتى يلائم الناس جميعا لأن معرفة العقيدة كما يقول بحق هى الخطوة الأولى نحو السلوك النافع.

*****

كانت هـذه إذن أبعاد موقف الدكتور حسـن حنفى من العقـائـد ومن علم العـقائد القديـم ـ فهـو مؤمن شديد الإيمان بأثر العقائد فى تحـريك المجتمع وترقية الحيـاة الإنسانية وتحقيق الحرية والتـقدم للبشر ـ ولكنه من ناحية أخرى ثائر علـى علم العقائد القديم لأنه ـ فى رأيه ـ فشل فى تحقيق أى مهمة له ـ داع إلى تغيير مضمونه طبقا لنوعية الخطر على الأمة واتجاه هذا الخطر.

فإذا كـان الخطر فى الماضى على التوحـيد أو النبوات أو البـعث وانتهض الاصـوليون القدامى متـأثرين بحضارات عصرهم إلى الدفـاع عن التوحيد والنبوات والبـعث وغيره من السـمـعيات فان مـضمون علم العـقائد لابد عنده أن ينتقل إلى الدفـاع عن الأرض والحرية والتنمية من «من لاهوت التوحيد» إلى «لاهوت الأرض» ومن «لاهوت النبوة» إلى «لاهوت التحرر» ومن «لاهوت المعاد» إلى «لاهوت التنمية».

وفى هذه الدراسة عن موقف الدكتور حسن حنفى بين العـقائد وعلم العقائد قد اتفقنا كثيرا واختلفنا احيانا، لكن الشىء الذى لا خـلاف فيه أنه لابد من تحقيق العقيدة فى الواقع واستخدامها من أجل التقدم والحرية والتنمية باتخاذ الماضى منطلقا للحاضر أو بعبارة أخرى جعل التراث مرتكزا للمعاصرة، والعودة إلى الجمـاعة الأولى لتكون تجربتها وحياتها نموذجا لحيـاة معاصرة بـعيـدا عن شقـاق الفرق وتعصب الفــرق لأنهـا كانت ـ ببسـاطـة ـ قبل نشـوء الفرق.

عندئذ يكون التوحـيد مدخـلا لتوحـيـد الشعور وتوحـيـد الصفوف وتوحـيد الأرض، وتكون النبوة مدخلا لتـحرير العقل وحمل أمانته وأداء دوره لأن ختم النبـوة لم يأت عبثا، وإنما جاء قصدا لتحـقيق الإنسان دوره فى الحياة، ويكون المعاد والسمعيات مـدخلا لمحاسبة الإنسان نفسه وإحـياء ضميره ومراقبتـه لذاته ليصحح بنفسه اخطاءه ويحاسب نفـسـه عليها ويعدل مسيرته ويصوب تجاربه باستمرار.

وعندئذ أيضـا يكون «لاهوت التوحـيد» أسـاسا «للاهوت الأرض» و«لاهوت النبـوة» أساس «لـلاهوت التحـرر» و«لاهوت المعاد» أسـاس «للاهوت التنميـة» والتصـويب الدائم للتجارب الإنسانية دون ان يكون إحدها بديلا عن الآخر.

فبـدون التوحيد والنـبوة والمعاد سـنقطع عن التـراث ونفقد «البـوصلة» الهادية وسط أمـواج العصـر.

من هنا تأخذ دعوة الدكتور حسن حنفى قيمتها فى أن تكون العقيدة هى دوافع السلوك وبواعث العمل الإنسانى، وبدونها يفقد كل دعاة الإصلاح، المفتاح الذى يستطيعون به أن يصلوا إلى أغوار النفس الإنسانية فى عالمنا، لأنه عالم تراثى كما يقول الدكتور حسن حنفى.

فواجبنا المشترك نحو تراثنا إذن أن نستلهمه لا أن نستبدله، أن نبنى عليه وننطلق منه، وأن نتخذ من الإيمان الواعى به حاضرا آمنا ومستقبلا زاهراً «وعسى أن يكون قريبا».



مقاربة بين «التراث والتجديد» و«نقد العقل العربى»

أحمد محمد سالم (*)

نسعى فى دراستنا هذه لتحقيق نوع من المقاربات بين مشروعى: (التراث والتجديد) عند حسن حنفى و(نقد العقل العربى) عند محمد عابد الجابرى، ولا يعنى هذا تناسى أوجه الاختلافات بين المشروعين. وتبدأ هذه المقاربات من خلال تحليل الموقف النقدى لكل من المفكرين من التيارات السابقة عليهما، وكذلك التيارات الموجودة على الساحة الفكرية الآن، هذا الموقف النقدى الذى يشكل البداية لتحديد رؤية كل مفكر من قضية التراث وقراءتها، وأيضا تعريف كل منهما لمفهوم التراث، والموقف منه، وموقف كل منهما من مشكلة اللغة وعلاقتها بالتجديد والحداثة.

الجانب النقدى

يشمل الجانب النقدى عندهما نقد كل من: الليبرالية والعلمانية من ناحية والسلفية من ناحية أخرى.

(أ) العلمانية والليبرالية:

سعى حنفى إلى تحليل وضعية التيارات العلمانية والليبرالية، والبحث عن أسباب فشلها فى تحقيق النهضة، وإيقاظ الأمة من ثباتها، فيرجع السبب فى هذا إلى أن هذه: الحركات تبدو منفصلة عن التراث، ونتيجة لضرورة الارتباط بتراث ما، ارتبطت الحركة العلمانية، بالتراث الغربى، ووقعت فى التغريب، وامتدت روافدها وجذورها فى الغرب،

(*) مدرس مساعد الفلسفة بآداب طنطا.

سواء في العقلانية أو العلمانية أو الليبرالية والاشتراكية عن وعى أو لا وعى[1] ولكن هذا التحـديث ـ من وجهة نظره ـ له خطورة كـبيرة وهى: أنه يـأتى من الخارج، وبذلك إنكار للمرحلة التاريخية التى تمر بها مجتمعاتنا، وإسقاط المذاهب الغربية الأدبية والفنية والسياسية والاجتماعية، وجعلنا من أدبائنا وفنانينا وكلاء حضاريين لغيرنا[2] .

ويرجع حنفى فشل هذه التـيارات إلى وجود بنيـة تقليدية قوية فى المجـتمع، فمهـما حاولت حركات التـحديث الدعوة إلى شعاراتها سوف تصطدم لا مـحالة بميراث ألف عام من التصوف والأشعرية أعمق فى وجدان الناس من دعـوات المعاصرين للتحديث، كما أن التحديث العلمانى لم يـراع تراث هذا الشعب والذى يمثل مخزونا نفسيـا عند الجماهير له وجوده الأصيل والعميق، ومن الممكن إقامة عملية التحديث فى ضوء الاستفادة منه.

وما ينطبق على العـلمانية ينطبق كـذلك على الليبراليـة، وذلك لأن: نضالنا من أجل التحـرر لا يتم عن طريق ترجمة كل مـا كتب عن الليبراليـة الغربية، فلقـد فعلنا ذلك من مائتـى عام ولم يزد فى تحـررنا شيـئـا، ولـم يؤد إلا إلى خـلق بؤرة ثقافـية منعـزلـة فى فكرنـا المعاصـر[3].

وقد سعى مفكرنا إلى نقد الأساس الذى تقوم عليـه الحركات العلمانية، والليبرالية فى عـالمنا العربى، ألا وهو الغـرب، وذلك من خـلال سعـيه نحـو تأسيس مـا أسمـاه بعلم (الاستغراب)، وقد بـرر أسباب نشأته بأنه: نشأ فى مواجهة التـغريب الذى امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية، وتصوراتنا للعـالم، وهدد استقلالنا الحضارى بل امتد إلى أساليب الحياة الغربية، وفقه اللغة، ومظـاهر الحياة اليومية، وفن العمارة[4] وحنفى يتشـابه هنا مع دعاة الحركـة السلفية ولهذا فقـد وجدت دعوة حنفى إلى تأسيس هذا العلم أصـداء إيجابية لدى علماء الدين، والحركات الإسلامية.

وهدف هذا العلم لديه، والمنوط بالأجيال تحقيقه: هو فك عقدة النقص التاريخية، فى علاقة الأنا بـالآخر، والقضاء على مـركب العظمة لدى الآخر الغربى، بتـحويله من ذات دارس إلى موضوع مـدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحـويله من موضوع

(١) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ (مكتبة مدبولي ـ القاهرة ١٩٨٨) جـ٨ ـ صـ١٢٣.

(٢) المرجع نفسه جـ٦ ـ صـ١٠٨.

(٣) حسن حنفى: «حوار المشرق والمغرب» بالاشتراك مع الجابرى (مكتبة مدبولي ـ القاهرة ١٩٩٠) صـ٦٢

(٤) حسن حنفى: «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية ـ القاهرة ١٩٩٠)طـ١.

مدروس إلى ذات دارس، مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب[١] ومن ثم القضاء على المركزية الأوروبية، وبيان كيف أخذ الوعى الأوروبى مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث، داخل بيئته الحضارية الخاصة، مهمة هذا العلم الجديد رد ثقافة الآخر إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده... مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التى يتوحد بها الغرب[٢] والملاحظ أن دعوة حنفى إلى تأسيس علمه الجديد قد أخذت طابعا خطابيا، أكثر من كونها دعوة علمية، وذلك أن حضور الغرب فى حياتنا، هو حضور القوى داخل آفاق الضعيف، وحضور المتقدم داخل حياة المتخلف، إن دعوة حنفى تخرج من داخل مجتمعات متخلفة لا تملك أدوات المواجهة الحضارية مع الغرب، وذلك بعكس الاستشراق الذى رافق الاستعمار الإمبريالى فى مده على العالم الإسلامى، وكان أداة ناجحة فى السيطرة على شعوبنا، ومن ثم فإن دعوته إلى الاستغراب فى مواجهة الاستشراق لا تجد مبرراتها ومقوماتها.

وينتقد الجابرى الحركة الليبرالية، وذلك لأن هناك تناقضا فى موقف العرب من الغرب، ذلك التناقض الذى يشكل قوام الحضارة الغربية الحديثة إنه التناقض بين كون الغرب (حاملا) للواء الحرية والديمقراطية ناشدا للعلم والتكنولوجيا ومدافعا عن حقوق الإنسان... الخ، وبين كونه المستعمر للشعوب، المستغل لخيراتها ومصادر القوة فيها القامع لحركات التحرر، المعرقل لنهضة الشعوب، المهيمن على التجارة العالمية، المحتكر للعلم والتكنولوجيا، المتنكر لكل القيم الإنسانية[٣] إن هذا التناقض فى الموقف من الغرب، هو تناقض بين كون الغرب حاملا للتنوير وقيمه وبين كونه مدمراً لها فى بقية بلدان العالم، ولا شك أن الغرب يوجه وجهه القبيح تجاهنا، أما الوجه المتنور فهو ملك للغرب فقط.

فهو يأخذ على الليبرالية سعيها لنقل آخر ما وصلت إليه المكتسبات الليبرالية الغربية دون النظر إلى الظرف والمراحل التاريخية التى مرت بها هذه المكتسبات.

وإذا كان الجابرى قد انتقد الحركة الليبرالية إلا أنه انتقد أيضا الغرب، وذلك من خلال تركيزه على نقد الاستشراق والماركسية.

---

(١) المرجع نفسه، صـ٢٩

(٢) المرجع نفسه، صـ٣٦.

(٣) الجابرى «الخطاب العربى المعاصر» (دار الطليعة ـ بيروت طـ٣ ١٩٨٨). صـ٥٦

يعتقد الجابرى بأن الصورة العصرية الاستشراقوية الرائجة فى الساحة الفكرية العربية الراهنة عن التراث العربى الإسلامى، سواء منها ما كتب بأقلام المستشرقين. أم ما صنف بأقلام من سار على نهجهم من الباحثين والكتاب العرب، صورة تابعة، إنها تعكس مظهراً من مظاهر التبعية الثقافية، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية[1]. ومن ثم ينتقد مفكرنا مناهج المستشرقين على تباين علميتها ذلك لأنها: تعالج التراث معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معا. أضف إلى ذلك أنها مناهج مؤطرة برؤى نزعة (التمركز حول أوروبا) النزعة التى تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزا ومرجعا[2].

وإذا كان الجابرى ينتقد الغرب صراحة فى نقده للاستشراق إلا أنه ينتقد الغرب بطريقة غير مباشرة حين ينتقد طريقة أداء المنهجية الماركسية لدى الماركسيين العرب، وذلك فى تعاملهم مع التراث العربى.. وذلك لأن التراث العربى يجب أن يكون: إنعكاساً للصراع الطبقى من جهة، (ميدانا للصراع بين «المادية» و«المثالية») من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هى تعيين الاطراف، وتحديد الموقع فى هذا الصراع (المضاعف).

وما يهمنا من نقد الجابرى ليس تركيزه على اليسار العربى، ولكن نقده لآليات التفكير التى تطبق المنهج الماركسى، بل ونقده للماركسية نفسها، وهذا ما يعبر عن نقد لجانب آخر من الفكر الغربى ومن ثم فإن نقد مفكرنا لآليات الاستشراق والماركسية فى تعاملها مع الدراسات الإسلامية، وكتب التراث الإسلامى، وهو ما يتشابه بدوره مع موقف حسن حنفى فى نقده الصريح للغرب، من خلال تأسيسه لعلم الاستغراب.

ويتضح من نقد حنفى والجابرى مدى الالتقاء الواضح بينهما، حيث يرى حنفى أن التيارات العلمانية والليبرالية غير مرتبطة بجذور هذا المجتمع وتراثه، ومن ثم فقد فشلت هذه الحركات لاصطدامها بتراث هذا الشعب، وبالمقابل ينتقد صاحب (نقد العقل) الحركة الليبرالية لأنها تنقل إلينا آخر مكتسبات الليبرالية الغربية دون الوعى بأن هذه المكتسبات جاءت نتاج تطور تاريخى لهذا المجتمع.

ولكن يظل التساؤل هل رفض كلا المفكران المكتسبات العلمانية والليبرالية الغربية؟

(١) الجابرى «التراث والحداثة» (المركز الثقافى العربى ـ المغرب طـ١ ١٩٩١). صـ٢٩

(٢) المرجع نفسه صـ٧٣.

لقد سعى حنفى إلى تأصيل العلمانية داخل التراث العربى الإسلامى، وبالتالى لا تصبح العلمانية مجرد إسقاط خارجى، بل نبت داخلى أصيل، فيقول: فالعلمانية لديه، ليست فقط فصلا للدين عن الدولة، ولكن العلمانية عنده هى الدنيوية، أى أن الإسلام يهتم بشئون الدنيا، وتنظيمها، والشريعة الإسلامية تقوم على تحقيق مصالح العباد العامة، ولنا نحن حق الإجتهاد فى تحقيق هذه المصالح، بالمقابل فقد ذهب الجابرى إلى ضرورة تبيئة المكتسبات الليبرالية الغربية داخل مجتمعاتنا، حتى لا تكون جسما غريبا عنا وذلك لأن: المشاكل لا تقبل النقل من مجال إلى مجال إلا إذا كان هناك فى المجال المنقول إليه ما يجعل عملية النقل تلك مبررة نوعا من التبرير، بمعنى أن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعولها إلا مع وجود استعداد داخلى مسبق، ومع ذلك فالمنقول حتى فى هذه الحالة سيظل غريبا شاذا، يثير المشاكل ويتسبب فى إحتكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه إذا لم تتم فى بيئة تامة ملائمة ناجحة[1].

والملاحظ أن المساحة ليست كبيرة بين تأصيل المفاهيم العلمانية والليبرالية داخل التراث عند حنفى، وبين تبيئتها عند الجابرى، ومن ثم فليس معنى نقدهما للحركات العلمانية والليبرالية رفضهما للمفاهيم والمضامين الخاصة بتلك الحركات[2].

السلفية

إذا كانت الحركات العلمانية لم تنجح، وذلك لأن التحديث كان مجتث الجذور عن تراث الشعب، وإن كان ما يحمله من أهداف مثل العلمية والاشتراكية، يعبر بصدق عن مطالب الأمة واحتياجاتها، ولكن هناك فرقا بين أن تأتى هذه الأهداف من الخارج، وبين أن تنبع من الداخل. وفشل التحديث من وجهة نظر حنفى قد جعل الساحة الفكرية خالية أمام المخزون النفسى عند الجماهير، فظهرت المحافظة الكامنة على السطح[3].

ولقد أصبح المجال خاليا أمام التوجهات السلفية السياسية منها أو الدينية لهذا المخزون النفسى عند الجماهير، ذلك المخزون الذى يشكل التراث رافداً أساسيا له، ويعتقد مفكرنا بأن توظيف هذا المخزون لديهم كان توظيف سلبى فيقول: سرعان ما تجد القوى المحافظة

(١) الجابرى «وجهة نظر» صـ٨٠

(٢) المرجع نفسه صـ١١٩.

(٣) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» جـ٦. صـ١٠٧

فى النموذج التراثى خير دعامة لإيقاف حركة التاريخ، وحركة التغير الاجتماعى فتتمسك بالقديم وتحافظ على الأصول، وبالتالى تجد شرعيتها فى التراث بعد أن فقدت قيمة الأصالة والصلابة والإيمان إلى موانع التغير الاجتماعى، ولا تجد قوى التغير الاجتماعى لديها أى وسيلة لمواجهة القديم أو النظام القائم، وإلا اتهمت بالخروج على المجتمع خاصة إذا كانت المحافظة هى التيار الغالب على ثقافة الجماهير[1].

وإذا كان حنفى ينتقد التيار المحافظ والذى يشكل نوعا من السلفية فى أنظمة الحكم السياسية، إلا أنه ينتقد السلفية فى شكل آخر لها، وهو إطار الجماعات الإسلامية، ذلك لأنها بدت لديه: مركزة على المعارك الشكلية، حين يصعب تغيير المضمون، فيظهر التغيير على السطح فى مظهر اللباس خاصة، وصورة البدن مثل إطالة اللحى، والحجاب، والصلاة وإقامة الشعائر والطقوس، . . . فيبقى الواقع الاجتماعى لا يتغير، وتثار المشاكل الوهمية فى مجتمعات التنمية، مثل فصل الذكور عن الإناث، أو التجمهر لإقامة مصلى، ولا يجد الضنك والفقر والبؤس من يتصدى له، وتستسلم الأمة، ويضيع استقلالها على رائحة العطر، ومعارض كتب التراث، ومعارك الحجاب، ويعتقد الباحث بأن مفكرنا لا يفصل ـ كعادته دائما ـ بين الفكرى والسياسى، فهو إذ ينتقد الحركة السلفية فى بعض توجهاتها على مستوى الممارسة السياسية، إلا أنه فى نقده لهذه الممارسة، ينتقد فى نفس الوقت توجهاتها الفكرية العامة، وهذه الإنتقادات لا تشتمل على كل الأنظمة الإسلامية، فقد تعاطف حنفى مع الثورة الإيرانية، ولا على كل الحركات الإسلامية، فقد تعاطف مع جماعة الإخوان المسلمين فى بدايتها، ويعتبر نفسه وريث سيد قطب فى كتاباته الأولى مثل (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) و (معركة الإسلام والرأسمالية) و (والسلام العالمى والإسلام).

وينتقد حنفى التقليد كأساس تقوم عليه الحركة السلفية وذلك لأن التقليد: إنكار لدور العقل، وللمسئولية الفردية ولمهمة الإنسان فى التجديد والتطوير والتغيير، تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضى، وإيقاف لمسار التاريخ على إحدى مراحله، فيتحدب التاريخ وتتقوس حركاته، ويتحول إلى كهف يغلف الإنسان بالقديم. . . ثم يزداد الأمر بتدخل التعصب نظراً لغياب العقل والحس الاتصال المباشر بالواقع، فتقع الفتن

(١) حسن حنفى «دراسات فلسفية صـ١٣٩. (مكتبة الأنجلو المصرية طـ١ ١٩٨٨).

ويحدث الشقاق[1]، ولا شك أن مساحة الإجتهاد والتنظير الجديد لدى الحركات الإسلامية محدودة قياسا بتقليدها للسلف، والنقل عن ابن القيم، وابن تيمية، وابن حنبل، .. إلخ.

وبالمقابل ينتقد الجابرى وضعية التراث داخل الإطار السلفى، ذلك لأن السلفية ترى فى التراث: ضمير الأمة، إنه المرآة التى ترى فيها الأمة تحقق الممكن، وبعبارة أخرى إنه تصور ارتدادى لما ينبغى أن يكون عليه المتمسكون بالتراث، لا يتمسكون به لمجرد أنه تراث الأباء والأجداد، بل إنهم يقرأون فيه ما ينبغى أن يكون. إنه قراءة للمستقبل فى صورة الماضى[2] ومن ثم فإن الجابرى يعتقد بأن (التيار السلفى فى الفكر العربى الحديث قد إنشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره فى إطار قراءة الايديولوجى سافرة، أساسها إسقاط صورة (المستقبل المنشود) المستقبل الأيديولوجية، على الماضى ثم (البرهنة) - انطلاقا من عملية الإسقاط هذه - على أن ما تم فى الماضى يمكن تحقيقه فى المستقبل[3] ولقد ترتب على هذا التصور السلفى لعملية النهضة، أن أصبحت القراءة السلفية للتراث، قراءة لا تاريخية، وبالتالى فهى لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثى للتراث، الذى يحتويها، وهى لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه... فالسلفية تصدر فى قراءتها من منظور دينى للتاريخ، يجعل التاريخ ممتداً فى الحاضر منبسطا فى الوجدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيدها، ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحى العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهى عوامل ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة[4] ومن ثم فإن المنهج السلفى، منهج انتقائى يسعى إلى تأكيد الذات أكثر من سعيه إلى أى شيء آخر، وهو فى الأعم الأغلب، منهج خطابى، يمجد الماضى بمقدار ما يبكى الحاضر، ومن هنا تظل الذات التى يريد تأكيدها هى ذات الماضى الذى يعاد بناؤه بإنفعال تحت ضغط (ويلات) الحاضر وإنحرافاته.

ويعتقد الباحث بأن مساحة التقارب والتشابه بين رأى حنفى والجابرى كبيرة، فكلاهما يأخذ على السلفية جمودها، وعدم اجتهادها فى مسايرة الواقع المعاصر، وإتخاذها من التراث أداة للجمود وعدم الاجتهاد، وكذلك اتفاقهما فى تركيز السلفية على أن العامل

(١) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» جـ١ (مكتبة مدبولى - القاهرة ط١ ١٩٨٨). صـ٢٦٥
(٢) الجابرى «التراث والحداثة» صـ١٠٤.
(٣) الجابرى «التراث والحداثة» صـ١٣.
(٤) المرجع نفسه صـ١٣.

الروحى وحده هو المحرك للتاريخ، وعدم التركيز على بقية العوامل الأخرى، واتفاقهما فى نقد وقوف السلفية عند مرحلة معينة فى التاريخ وهى مرحلة صدر الإسلام دون غيرها من المراحل.

وإذا كان كلا من حنفى والجابرى ينتقدان الحركات العلمانية والليبرالية لعدم وجود تأصيل تراثى لأفكارهما، أو عدم تبيئة هذه المفاهيم داخل التراث، وكذلك ينتقدان السلفية لجمودها، ووقوفها عند حدود التشبث بالتراث، فهل معنى هذا أنهما رفضا التراث؟ كلا إنهما إنطلاقا فى مشروعيهما من ضرورة البدء من التراث، وذلك بناء على اعتقادهم أن أية نهضة لابد لها من الانتظام فى تراث، ومن هنا بدت أهمية عرض موقفهما من التراث وقبل البدء فى عرض موقفهما من التراث كان من الضرورى، عرض تعريف كل منهما لمصطلح التراث.

الموقف من التراث

(أ) موقف حسن حنفى:

يبدأ حسن حنفى فى تحديد موقفه من التراث، من خلال نقد الاتجاهات الرجعية، ونقد تأويلاتها للتراث، تلك التأويلات التى (تأخذ التراث على أنه غاية فى ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية أخرى هى تقدم الشعوب، ونهضة المجتمعات، فالتراث قيمة فى ذاته يحرص عليها، ولا يمكن تناولها بالنقد والتغيير، التراث مصدر القيم، هو مضمون الإيمان أو (المطلق فى التاريخ)، هو المقدس الذى لا يمكن تدنيسه بالبحث الإنسانى، أو بأعمال العقل، أو بتحويله إلى (دنيوى) أو (علمانى) وفى هذه الحالة يكون التراث والدين شيئا واحدا، وتنفى عنه صفة الإبداع الإنسانى، وكأنه من صنع الروح الإلهية)[1] ونحن نتفق مع مفكرنا، فى إضفاء بعض التوجهات الدينية، وبعض المفكرين، ورجال الدين (طابع القداسة على التراث البشرى، وبالتالى صبغ التراث بصبغة الدين، مما يكبل البحث الإنسانى) فى بعض الجوانب، ولكننا نختلف معه فى وضعه الدين داخل التراث، ونقد موضوعات الدين من خلال نقد موضوعات التراث.

ويبدو التراث داخل هذه الرؤية المحافظة: خارج التاريخ والزمان والمكان، حقيقة أبدية لا تتطور أو تتغير، ولا يخضع لتأويل أو تفسير أو وجهة نظر... ومن ثم لا تتقدم

---

(١) حسن حنفى «دراسات فلسفية» صـ١٣٦.

الشعوب إلا بـالرجوع إلى الماضى، وإختزال التطور، فـلا يصلح هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، يعيشون الماضى فى الحاضر، يعيشون الحاضر فى الماضى[(١)].

إن ما ينتـقده حنفى، هو طريقـة حضور الماضى فى حـاضرنا، إنه حضـور شاذ لأنه يزاحم الحاضر ويحكمه، ويسيطر على توجيه الحاضر ومنجزاته، وإن كانت هذه سمة كائنة فى المجتمعات التراثية، إلا أنها بدت معوقا من معوقات حركة النهضة العربية.

وإن تلك الرؤية الرجعية تقوم ـ فى اعتقاده ـ بعملية إحياء للتراث، ولكن هذه العملية تتم وفقا لهوى العصـر دون متطلباته، فإذا لجأ العصر إلى التصـوف تعويضا عن الهزيمة أو طلبا للنصر، فإنه يعاد نشر مؤلفات الصوفـية، وإذا تشوق العصر إلى التصوف تعويضا عن الفساد الخلقى والانحراف السياسى، نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة والعشرة المبشرين بالجنة، وإذا شاعت الخرافة بين الناس وساد الانفعال على العقل، واشتدت الحاجة، وازداد الضنك، نشرت المؤلفات عن المعاد وعن العالم القادم الذى تملأ فيه الأرض عدلا كما ملئت جوراً[(٢)] والملاحظ أن حنفى هنا يعتبر أن التراث يحمل الكثير من الجوانب السلبية، جوانب هدامة فى تصوره، ولا تساهم فى البناء، ولا فى تقـدم المجتمع، ومن ثم فليس كل ما فى التراث لديه واجب الإحياء والتداول.

وإذا كان مفكرنا ينتقد الرؤية الرجعية للـتراث، فذلك لأن (اليسار العربى لم يعد يقبل أن يترك مسألـة التراث للاتجاه الفكرى المحافظ، يعمل وحده على تأويله، وعـلى استغلال عناصره ضمن عناصر الصراع الاجتماعى والأيديولوجى الراهن[(٣)] ومن ثم فـإن حنفى هو واحد من هؤلاء اليـساريين الذين حاولو تقـديم فهم مسـتنير للإسلام، أعنى فـهم تقدمى بالتعبير اليسارى، فمنطلقات النقد لديه هى منطلقات يسارية صرفه، وإن كان حنفى يحاول تأصيل مشروعه امتداد لحركة الإصلاح لدى الأفغانى ومحمد عبده.

وتتـحدد رؤية حنفـى لتجـديد التـراث من منطلق إدراكه أن (التـراث هو نقطة البـدء كمسئولـيـة ثقافية وقومية، والتجديد هو إعـادة تفسير طبقا لحاجات العـصر، فالقديم يسبق

(١) المرجع نفسه صـ٣٧٩.

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» صـ١٢.

(٣) محمد وقيدى «بناء النظرية الفلسفية، «دراسات فى الفلسفة العربية المعاصرة» (دار الطليعة ـ بيروت ١٩٩٠). صـ١٩٠

الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدى إلى غاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهو الإسهام فى تطوير الواقع وحل مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التى تمنع أى محاولة لتطويره، والتراث ليس له قيمة فى ذاته إلا بمقدار ما يعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع والعمل على تطويره، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها فى إعجاب.. بل هو نظرية للعمل، وموجه للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها وإستغلالها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض[1] والملاحظ أن مفكرنا يتعامل مع التراث تعاملا أداتيا يقوم فى أساسه على تصوره مجرد ذرائع يمكن تطويرها واستغلالها فى عمليات النهضة والتنمية وذلك لاعتقاده بأن: التراث مازال قيمة حية فى وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه، ويكون باعثا على السلوك، وتجديده إذن ضرورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع، وليس دفاعا عن موروث قديم، التراث حى يفعل فى الناس، ويوجه سلوكهم، وبالتالى يكون تجديد التراث وتغييره إنما يكون لصالح قضية التغير الاجتماعى[2].

وتتفق رؤية حنفى حول أهمية الماضى، ودوره فى تشكيل مستقبل الشعوب، مع ما ذهب إليه جوستاف لوبون فى تصوره بأن: الشعب كائن عضوى مخلوق من قبل الماضى، وهو ككل الكائنات العضوية الأخرى، لا يمكنه أن يتغير إلا بواسطة التراكمات الوراثية البطيئة فالقادة الحقيقيون للشعوب هم تقاليدها الموروثة.. ولا نغيرها بسهولة إلا الأشكال الخارجية فقط، ولا يمكن لأى حضارة أن توجد بدون تقاليد، أى بدون روح قومية[3] ومن هذا المنطلق، ولأن الموروث الدينى له قدرة كبيرة على تجييش الجماهير. وهذا ما يتضح بصورة جلية فى وضعية الحركات الإسلامية داخل العالم الإسلامى، كان لابد لصاحب مشروع (التراث والتجديد) التأكيد على أهمية الدور الذى يمكن للتراث أن يلعبه، ومن ثم فقد بدى لديه أن: تجديد التراث هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير بدلا من وجود التراث كمصدر لطاقة مختزنة، لا تستعمل أو تصرف بطرق غير سوية على دفعات عشوائية فى سلوك قائم على التعصب والجهل أو الحمية الدينية والإيمان الأعمى، أو يستعملها أنصار تثبيت الأوضاع القائمة لحسابهم الخاص من أجل الدفاع عن الثبات الاجتماعى، وقد

(١) حسن حنفى «التراث والتجديد» صـ١١.

(٢) المرجع نفسه صـ١٦.

(٣) جوستاف لوبون «سيكولوجية الجماهير» ترجمة هاشم صالح (دار الساقى - بيروت طـ١ ١٩٩١). صـ١٠١

لجأ الثوريون المعاصرون إلى المأثورات الشعبية، وإلى تراث الجماعة الممثل فى أمثلتها العامية ودياناتها القديمة من أجل تجنيد الجماهير، وصب طاقتها فى واقعها المعاصر[1].

ونتيجة لتداخل التراث مع واقعنا المعاصر وثقله على هذا الواقع، سعى مفكرنا لرؤية الحاضر من خلال الماضى وبيان كيف أسهم التراث القديم فى وجود مشاكل نعانى منها فى عالمنا المعاصر، فعلى سبيل المثال يرى أننا (نقاسى فى عالمنا المعاصر من إعطاء الأولوية للكليات النظرية على الكليات العملية، واعتبار الجامعات أعلى من المعاهد العليا والمدارس الفنية، وأن الذى يعمل بعقله أفضل وأعلى شرفا وأزهر منصبا من الذى يعمل بيده وأن الموظف أفضل من العامل، والمثقف أعلى من الفلاح، فإن ذلك كله يرجع إلى إعطاء الأولوية فى تراثنا القديم للفضائل النظرية على الفضائل العملية[2] الملاحظ أنه يرى مشاكل الحاضر من قيم وتراث الماضى السلبية، ومن ثم فإن العين النقدية لدى مفكرنا تحركه تجاه التراث الإسلامى لكى يعيد تحليل الأزمات المعاصرة، فهو حين يحاول البحث عن أسباب غياب الإنسان والتاريخ فى فكرنا المعاصر، يعتقد أن غيابهما إنما هو نتيجة لغيابهما فى تراثنا القديم فيقول: الحقيقة أننا إذا ما أوغلنا النظر فى القديم وفى ثناياه، فربما وجدنا الإنسان حاضرا فى كل علم، وماثلا فى كل مذهب، وقابعا وراء كل فكر، ولكنه مغلف بمثات الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، والتى إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جليا واضحا على أنه محور كل دين وشريعة، ووراء كل لغة وفكر، مهمتنا كشف الستار وإزاحة الأغلفة.. حتى تنتقل بحضارتنا من الطور الإلهى القديم إلى طور إنسانى جديد، وعلى هذا نقضى على أزمة الإنسان فى عصرنا الحاضر[3] وكذلك الوضع بالنسبة لأزمة التاريخ فى فكرنا المعاصر.

ونحن نعتقد بأن حنفى الذى ينتقد السلفية لأنها تثبت الحاضر فى نطاق الماضى، إلا أنه من وجهة نظر مغايرة يتجه إلى تحميل هذا الماضى كل مآسى الحاضر، من غياب الإنسان والتاريخ، وتفضيل النظر على العمل، وهو بهذا إنما يرتكب نفس النقد الذى وجهه إلى السلفية، ولكن بطريقة مغايرة، فإذا كانت السلفية ترى الماضى رؤية إيجابية إلا أنه يراه رؤية سلبية، ويحمله مشاكل الحاضر، فهو (يندد بالتراث ويحمله مسئولية الهزيمة التى أصابتنا

---

(١) حسن حنفى "التراث والتجديد" صـ١٦.

(٢) المرجع نفسه صـ١٤.

(٣) حسن حنفى "دراسات إسلامية" صـ٣٩٤ ـ صـ٣٩٥.

فى الخامس من حزيران ١٩٦٧، لأن وعينا المعاصر الذى كان وراء الهزيمة هو نتيجة إرث طويلة وحصيلة تراثنا القديم، الذى مازال يوجه سلوكنا، بتصوراته القديمة للكون)[١].

والحق أن جوهر موقف حنفى من التراث، يرتكز على موقفه من الواقع ومشكلاته، وتلك هى إحدى سمات مشروع (التراث والتجديد) البارزة، وذلك لأنه اعتبر الواقع هو المنطلق والأساس فى التعامل التراث القديم، أو التراث الغربى المعاصر، وهذا ما يميز مشروعه عن أغلب المشاريع العربية، ويحاول مفكرنا تأصيل موقفه من القول بضرورة ربط التراث بالواقع، عن طريق القول بأن الوحى نفسه ـ هو مركز الحضارة الإسلامية ـ قد راعى أهمية الواقع الإنسانى، وذلك لأن: ما عبر عنه باسم أسباب النزول لهو فى الحقيقة أسبقية للواقع على الفكر، ومناداته له، كما أن ما عبر عنه اسم (الناسخ والمنسوخ) ليدل على أن الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر[٢] ومن ثم فقد كان المسلمون الأوائل يؤولون مضمون الرسالة الإلهية (القرآن)، وارتبط هذا النشاط بعمق بروح العصر.

ونحن نعتقد بأن محاولته لإعادة بناء التراث وفقا لحاجات الواقع، قد قامت على شقين، الشق الأول هو تحميل التراث أزمات الواقع المعاصر وفى هذا يكون موقفه من التراث موقفا سلبيا، والشق الثانى هو اتخاذ موقف إيجابى من التراث، ولكن هذا الموقف الإيجابى يقتصر على شكل النص التراثى دون مضمونه وذلك لأن: النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، وهذا المضمون يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله.. ولا يعنى التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقى إلى معنى مجازى، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، وذلك لأن النص قالب دون مضمون[٣] وبالتالى يتفق حنفى مع زكى نجيب فى أن عملية إحياء التراث يجب أن ترتكز على الشكل أو القالب دون المضمون، لأن المضمون يخص مرحلة تاريخية لها ظروفها الخاصة.

---

(١) جورج طرابيشى «المثقفون العرب والتراث». (رياض الريس للكتب والنشر ـ لندن طـ١ ١٩٩١). صـ١٤٠ ـ صـ٢٤١

(٢) حسن حنفى «التراث والتجديد» صـ١٣.

(٣) حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» جـ١ ـ صـ٣٩٨.

وفى ضوء ربط التراث بالواقع تحددت رؤيته للرسالة التى ينبغى أن يقوم بها المفكر فى البلاد النامية، إذ يقول: ليست رسالة الفكر الإشادة بالماضى السحيق كنموذج فريد لا يتكرر، فذلك نسيان للواقع الحاضر، ومحاولة التعويض عنه بالعيش على التراث الماضى ومجد الجدود.. ليست رسالة الفكر فى تجاوز الواقع إلى الوراء، فذلك عدم قدرة على الاتحاد به... إن رسالة الفكر تكون بالرجوع إلى الواقع ذاته ورفض كل تغليف فكرى له[1] إن رسالة الفكر هى مضمون الواقع ذاته، فى الفكر الغريب على الواقع أو الطائر فوقه، قد رفضه تراثنا القديم.. فى رفض علماء الأصول القدماء للمنطق الشكلى الذى لا يعنى بالمضمون، كان الوحى عند القدماء هو المضمون، كان فكرا وكان واقعا معا، ومن ثم فرسالة الفكر هى إبراز البعد الاجتماعى للنص، وهو البعد المحسوس، الذى يكشف عن بناء الواقع[2] وهنا تتضح أصالة فكر حنفى، حيث إنه لا يقف عند حدود التنظير الفكرى، بل يذهب إلى القول بأن المفكر يجب أن يكون له دور بارز فى نقد المشكلات التى يعج بها الواقع، وبذلك يصبح المفكر مهموما بمشكلات المجتمع وواقعه، فليس الفكر مجرد تنظير، بل إنه تنظير يؤدى إلى تغيير وعمل.

ومن التنظير إلى الواقع، ومن الفكر إلى السياسة، يتجه مشروع (التراث والتجديد) إلى صياغة شعبية، وسياسية، وهى (اليسار الإسلامى)، وبذلك ينتقل المشروع من الفكرى إلى السياسى، ومن الايستمولوجى إلى الايديولوجى، ولقد ربط اليسار الإسلامى بالتراث القديم حتى يستمد شرعيته، فيذهب إلى أن: اليسار الإسلامى يتأصل فى الجوانب الثورية فى تراثنا القديم، وبالتالى تكون مهمته هى إحياء تلك الجوانب، وإبرازها وتطويرها، حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم[3] وعلى الرغم من أن التراث الإسلامى لم يعرف يساراً ولا يمينًا، إلا أن حنفى أسقط هاتين المقولتين على التراث، باحثا عن مشروعية ما أسماه باليسار الإسلامى ومن ثم فقد رأى أن: التصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق الإسلامية بها يسار ويمين، على ما يثبته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين، والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد

---

(١) حسن حنفى «قضايا معاصرة» جـ١ (دار الفكر العربى ـ القاهرة طـ١ ١٩٧٦) صـ٢٢

(٢) المرجع نفسه صـ١ ،

(٣) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» جـ٨ ـ صـ١٧ .

يسار، والفلسفة الفيضية الاشراقية عند الفارابى ابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التى تقوم على المصالح المرسلة يسار، والفقه الافتراضى عند الحنفية يمين، والتفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين، وفى الفتنة الكبرى على يسار، ومعاوية يمين[1].

ويسعى اليسار الإسلامى إلى التوفيق بين تيارات الفكر العربى المختلفة وهى الليبرالية، والماركسية، والإسلامية والقومية، وذلك عن طريق وضع أهداف مشتركة تمثل حاجات العصر ومتطلباته، مؤكداً على أنه يجب تناسى الخلافات النظرية، والاتجاه إلى التركيز على الأهداف السبعة التى وضعها صاحب اليسار الإسلامى وهى:

١ ـ تحرير الأرض من الاستعمار، فمازالت قضية الأرض تشغل بال الجميع، سواء كان ذلك عن وعى أو لا وعى، وتأتى فى المقدمة فلسطين.

٢ ـ قضية الحرية والقهر: مازلنا إلى اليوم لا تشغلنا سوى قضية الحريات وقوانين الطوارىء وحق التعبير، والصحافة الحرة.

٣ ـ قضية العدالة الاجتماعية: الأمة الإسلامية اليوم يضرب بها المثل... فيها أغنياء العالم... وفيها الملايين الذين يموتون قحطا وجوعا.

٤ ـ قضية التجزئة: فالعالم الإسلامى يجب ألا تشطره الحدود السياسية التى افتعلها الاستعمار الغربى. واستغل العلاقة بين الطوائف المختلفة، وزرع إسرائيل فى قلب العالم العربى لتقطيع الأواصر.

٥ ـ قضية التنمية والتخلف: وذلك لأن التخلف سائد فى جميع جوانب حياتنا... فى الخدمات والمواصلات والمجارى والمستشفيات، ويأتى الخبراء الأجانب ليساعدونا على التغلب على مشكلاتنا العديدة والعويصة، كأننا عاجزون عن حلها.

٦ ـ قضية الهوية ـ والتغريب : يجب مجابهة التغريب بالتراث والهوية، ومواجهة طوفان المصطلحات الغربية والأجنبية.

٧ ـ قضية تعبئة الشعب وتجنيد الجماهير: من الضرورى تعبئة الجماهير لمواجهة

---

(١) المرجع نفسه جـ٨ ـ صـ٨

التحـديات، وذلك لأن الإسلام فى أوطاننـا معين عظيـم، ومنبع أصيل، وإطار حـضارى لتعبئة الجماهير فى معركة السيادة).[1]

ويذهب حنفى إلى أنه مـن الضرورة إعـادة بناء التـراث بما يخـدم هذه الأهداف التى وضعها لمشروعه فى جانبه الشعبى، وتلك هى الصياغة العامة لموقف مفكرنا من إعادة قراءة التراث الإسلامى، والتى لا تقـف عند حدود النظرى بل تتجاوزه إلى العمـلى، ويتجه بنا دوما من الفكرى إلى السياسى.

موقف الجابرى

لقد انتهى الجـابرى من نقده للتيارات الليبـرالية والسلفية، إلى القـول بتحكم النموذج السـالف، سواء كـان نموذج تراثى عند السلفية، أم نموذج غربى عند الليبـرالية، ولكن نقده هذا لا يعنى رفضــه العودة إلى التـراث، وذلك لأنه يرى: أنه ليس هناك قانون عـام واحد يعبـر عن ميكانزمات النهـضة فى كل العصور والأوطان. ولـكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جمـيع النهضات التى نعرف تفاصيل عنها قد عـبرت، أيديولوجيا، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام فى تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول، ولكن لا بوصفهـا أساس نهضة مَـضت يجب بعثها كـما كانت بل من أجل الارتكاز عليهـا فى نقد الحاضر، ونقد الماضى القـريب الملتصق به المنتج له، والمسئول عنه، والقفـز إلى المستقبل[2] ويبرز مفكرنا الدليل على أقواله هذه، بالمقارنة بأوضاع المرجعية الأوروبية والتى انتظمت فى تراث اليـونان، والملاحظ أن مفكرنا دائـما يقـارن أوضاعنا بأوضـاع الغرب، فـيقـول: إن الحضارة العربية الإسلاميـة، والغربية، انطلقت كل منهما من الانتظام فى تراث، هو تراثها الخاص أو مـا تعتقده أنه كـذلك، ولكن لا لتقف عنده جامـدة بل لتتكئ عليه فى عـملية التجاوز النهضوى، تجاوز الماضى والحاضر عن طريق امتلاكهـما وتصفية الحساب معهما فى نفس الوقت، وبالانشـداد بالتالى إلى المستـقبل فى توازن وإتزان، ودونما قلق أو ضـياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية[3] .

---

(١) المرجع السابق صـ٣٢٦ ـ صـ٣٢٩.

(٢) الجابرى «إشكاليات الفكر العربى المعاصر» صـ١٤ (موسسة بنشرة للطباعة والنشر ـ المغرب ١٩٨٩)

(٣) المرجع نفسه صـ١٧.

ويعتقد مفكرنا بأن الانتظام في تراث، لابد وأن يكون تراثنا وليس تراث الغير، وإن كان لا يرفض تراث الغير، بل نأخذ منه المكتسبات المنهجية والعملية، وذلك لأن: اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث والمعاصر مازالت لحظة نهضوية... والنهضة لا تنطلق من فراغ، بل لابد فيها من الانتظام في تراث، والشعوب لا تحق نهضتنا بالانتظام في تراث غيرها، بل بالانتظام في تراثها هي، تراث الغير صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا فعلا، ولكن لاكتراث نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية علمية ومنهجية متجددة، ومتطورة لابد لنا في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا[1] ولقد نقل مفكرنا عن الغرب أدواته المنهجية، وبصفة خاصة البنيوية، ولكن هل جعل هذه الأدوات تنتظم في تراثنا؟!!

إن الجابري يتفق مع حنفي، في أنه لا نهضة ولا تحديث بدون الأخذ في الاعتبار التراث والبناء التقليدي للمجتمع وهذا إنما يدل على قوة البناء التقليدي في المجتمع، ومن ثم لا يمكن تجاوز هذا البناء، ولكن من الضروري تحديثه أولا، وبالتالي فإنه (في سعيه نحو ربط النهضة أو التحديث بالتراث، يضع يده على مسألة جوهرية ومشكل حقيقي) في حياتنا الفكرية والاجتماعية، كعرب. فسواء شئنا ذلك أم أبيناه فنحن نعيش تراثنا ونعانقه، ونتعامل معه في كل ساعات يومنا وأيام أسبوعنا، في طرائق تفكيرنا وحديثنا، وذلك لأن التراث بالنسبة للمثقفين العرب هو هذا الضيف، بل هو هذا الساكن الذي لا ينوي مفارقة المسكن أبدا، وحيثما نولي وجهنا فهو جارنا، الملازم لنا كظلنا، إلغاء التراث بالسكوت عنه أو القول المجاني (فلنلق به في البحر) لا يقدمنا في شيء أبدا. لا تنوير ولا تحديث ممكنين بدون ترتيب العلاقة مع التراث وتنظيمها[2].

وإذا كان الماضي له كل هذا الثقل، فإن إعادة التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن تمر عبر التخطيط لثقافة الماضي... وذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أن من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي[3]

---

(١) الجابري «التراث والحداثة» صـ٣٣

(٢) سعيد شعيد «الإيديولوجيا والحداثة».. قراءات في الفكر المعاصر (المركز الثقافي العربي ـ المغرب طـ١ ١٩٨٤). صـ٧٤

(٣) الجابري «وجهة نظر» صـ١٧٢.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدلا من أن يحتوينا، إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل... فنحن مازلنا سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجرنا، دون أن نشعر إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله (إلى جعل حاضرنا مشغولا بماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته... نحن إذن في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة[1] والجابري يتفق هنا مع حنفي في القول بأن مشكلات الحاضر في جانب منها يرجع سببها إلى التراث، وأننا مازلنا في الحاضر محكومين بالرؤى والمفاهيم التراثية، وهذا ما يؤكد قوة التراث والبناء التقليدي في مجتمعنا.

ولما كان وضع التراث في فكرنا المعاصر وضعا خاطئا، لأنه يزاحم الحاضر ويكبله، فقد دعا الجابري إلى ضرورة فصل الذات القارئة عن الموضوع المقروء وهو التراث، ذلك لأن القارىء العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته، لقد تلقى القارىء العربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير... كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون روح نقدية... ولذلك عندما يقرأ القارىء العربي نصا من نصوص تراثه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما[2] وتتحقق القراءة النقدية من خلال الفصل بين الذات والموضوع وذلك عن طريق استخدام القطعية المعرفية، حتى نتحرر من الفهم التراثي للتراث أي: التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، فمشروع الجابري يقوم على ضرورة الانتقال من أناس يشكلون جزءا من التراث، إلى أناس يشكل التراث جزءاً منهم، فالفعل العقلي يواكب الوعي بالذات كفاعل تاريخي.

وإذا كان حنفي قد سعى إلى تجديد التراث من خلال ربطه بمشكلات الواقع، إلا أن الجابري قد اتجه إلى محاولة تحديث التراث، من خلال ربطه بمفاهيم الحداثة المعاصرة، ولا

---

(١) المرجع السابق صـ١٧٤.

(٢) الجابري «نحن والتراث» صـ٢٢.

يعنى الاتجاه نحو الحداثة عنده الإعراض عن تراثنا وكأننا كائنات لا تراث لها، كلا إن تأسيس الحداثة فينا تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة جديدة من الانقطاعات معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضى على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية[1] وبالتالى فإن ربط الجابرى التراث بالحداثة عن طريق القطعية المعرفية، إنما يقوم على اعتقاد مؤداه: أن تراثنا وإن كان يزخر بأنواع من الحداثة شهدتها فترات من ماضينا، فهذا لا يكفينا فى تحقيق الحداثة المطلوبة فى عصرنا، حداثات ماضينا مفيدة على صعيد ربط الحاضر بالماضى، ولكنها لا يمكن أن تنوب عن الحداثة التى تطبع عصرنا، والتى تفرض علينا وعلى غيرنا كطريق وحيد لوصل الحاضر بالمستقبل[2] . والملاحظ أن الجابرى يولى الحداثة الغربية الأولوية فى علمية تحديث التراث، وذلك لأن الحداثات الموجودة فى التراث (غير كافية قياسا بحداثات عصرنا، والتى يتم نقلها من الحضارة الغربية، ومن ثم فمن الضرورى ربط تجديد التراث) بالحداثة وهو ما يعطى بدوره الأولوية للآخر على الأنا.

وتبدو عملية التحديث ـ لديه ـ من خلال ربط التراث بالروح العقلانية، والنقدية، ذلك لأنه بدون التعامل النقدى والعقلانى، لن تتحرر من التراث، كما أنه: ممارسة العقلانية النقدية فى تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا.. بهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع فى ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة[3] فالمطلوب هو استيعاب التراث استيعابا عقلانيا، وهذا الاستيعاب العقلانى يعنى أول ما يعنى ليس فقط نشر النصوص التراثية وتحقيقها، ولكن يعنى التعامل مع هذه النصوص التراثية، التاريخية، يجب أن يتم بشكل عقلانى... إننا إن لم نؤسس ماضينا تأسيسا عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة معقولة.. ينبغى أن نمارس فى تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى يكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية[4] .

---

(1) الجابرى «حوار المشرق والمغرب» صـ٧٠.

(2) المرجع السابق صـ٧١

(3) الجابرى «التراث والحداثة» صـ٣٣.

(4) المرجع السابق صـ٢٥٦ ـ صـ٢٥٧.

ويسعى الجابرى إلى تأصيل دعوته إلى العقلانية والحداثة، وذلك عن طريق الكشف عما يطبع الحضارة الإسلامية من نزوع نحو العقلنة، عقلنة الدين بالإرتقاع به من عبادة الأصنام والأوثان والكواكب إلى عبادة إله واحد متعال منزه، وعقلنة الفلسفة بالاتجاه بها نحو فصلها عن الدين، وإعادتها إلى أصلها كبحث فى الطبيعة وما وراء الطبيعة (مع ابن باجة وابن رشد) وعقلنة العلم بفصله عن السحر. والكهانة وربطه بـ (العاديات) أى ما تجرى به العادة من الظواهر الطبيعية مع (ابن الهيثم وابن النفيس)[1] ومن ثم بدا السير فى طريق عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها ضرورة تاريخية كذلك، ليس فقط لأن الحضارة العربية المعاصرة (تقوم كلها على التنظيم العقلانى لكل مرافق الحياة، بل أيضا لأن العقل العربى المعاصر) مازال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث من عصور الانحطاط فى الحضارات السابقة على قيام الدولة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى ما كرسه عصر الانحطاط فى حضارتنا نفسها[2] .

وإذا كانت الحداثة ترتبط بالعقلانية، فإن التخلف يرتبط باللاعقلانية، ويعتبر الجابرى اللاعقلانية مسئولة عن التخلف الذى نعانى منه، وبصفة خاصة اللاعقلانية المرتبطة بالنظرة السحرية إلى العالم والأشياء، وبالنظرة اللاسببية، لذا فإن تحقيق تنمية فى الفكر العربى المعاصر يتطلب فلسفة، أى يتطلب طرحا عقلانيا لكل قضايا الفكر[3] ومن ثم فإن مفكرنا يسعى إلى تأصيل العقلانية، ورفض اللاعقلانية، وذلك على أساس أنه متى قام المثقف العربى بقراءات التراث على هذا النحو، أى على النحو الذى سعى فيه إلى التمييز بين المعقول واللامعقول، يتضح الأمر على نحو ما ينشده مشروعه النهضوى (كما أن دعوته إلى قراءة التراث فى ضوء التمييز بين المعقول واللامعقول، ـ مهمة ـ لأنه فى ضوء ذلك التمييز يتحقق التحرر من التراث، فى المعنى الذى يكون التحرر من التراث إمتلاكا له)[4] ونحن نعتقد أن رؤيته هذه تتفق مع دعوة زكى نجيب فى فصله وتمييزه بين اللامعقول والمعقول فى تراثنا الفكرى وذلك حتى نؤصل المعقول، ونسعى إلى هدم ومحاربة اللامعقول.

(١) الجابرى «إشكاليات الفكر العربى المعاصر» صـ٩٨.

(٢) المرجع نفسه صـ ١

(٣) الجابرى «التراث والحداثة» صـ٢٤٣.

(٤) سعيد سعيد، المرجع السابق صـ٧٣.

إن اهتمام مفكرنا بالعقل كأداة للحداثة، نابع من أن الحداثة مرتبطة أيضا بالعقلانية، ومن ثم فإن الحداثة، لديه، هى: رسالة ونزوع نحو التحديث، تحديث النهضة، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية، فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شىء إلى التراث، بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه. واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجها ورؤاها إلى التراث هو، فى هذه الحالة اتجاه بالخطاب الحداثى إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين[1]. والحداثة فى وضعيتنا الراهنة، هى النهضة والأنوار، والعمود الفقرى الذى يجب أن تنظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية، ويعتقد بأنه ما لم نمارس العقلانية فى تراثنا، وما لم نفضح أصول الإستبداد ومظاهره فى هذا التراث، فإننا لن ننجح فى تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة تنخرط بها ومن خلالها فى الحداثة المعاصرة (العالمية) كفاعلين وليس كمجرد منفعلين[2]. وتتفق رؤية الجابرى هنا مع حنفى فى رؤية التراث من خلال الواقع الراهن، والسعى نحو تأصيل العقلانية والديمقراطية كمطلبين أساسيين، وهما بهذا يعطيا الأولوية للمعاصرة والحداثة، على التراث.

فيصل القول فى موقف الجابرى من التراث، هو سعيه نحو ربط التراث بمضامين الحداثة المعاصرة، وإنماء روح العقلانية النقدية، والديمقراطية فى التعامل مع التراث، ونقد الجوانب اللاعقلانية والأسطورية الكائنة فى التعامل مع التراث، ولعل هذا ما سبق أن ذهب إليه حنفى فى رفضه للجوانب الأسطورية واللاعقلانية فى التراث، ولم يقف الجابرى عند هذه الحدود، بل إتجه إلى تدشين رؤية نقدية للعقل العربى، كبداية لإنتاج تراث جديد، ونقد العقل لا يتم إلا من خلال نقد الطريقة التى كون بها التراث القديم ومن ثم فإن (إعادة بناء التراث على صعيد الوعى العربى بصورة علمية لا يمكن أن تتأتى إلا عن طريق التأريخ الابستمولوجى، أقصد إعادة كتابة تاريخ الثقافة القومية، انطلاقا من مقاييس وثوابت معرفية بدلا عما هو جار الآن من اعتماد مقاييس أجنبية)[3]. ولهذا ينبغى للتراث

(١) الجابرى «التراث والحداثة» صـ١٧.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عبد المجيد بوقربة «الحداثة والتراث صـ٥٥ (دار الطليعة - بيروت طـ١ ١٩٩٣).

أن يتعـرض لتفحص أركيولوجى صبور وعـميق، من أجل العثـور على أجزائه المجهـضة والمستبعدة والمحتقرة، وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها.

ولقد وضع الجابرى خطة عـامة لمشروع (نقد العقل العربى)، تحكمـها لحظتين، لحظة التكوين، ولحظة النقـد، ولقد تأثر فى ذلك بميشـيل فوكوه، وبذلـك لأنه (حين يرمى إلى دراسة «أساسيـات المعرفة العربية» نجد الكثـير من العبارات التى تحيلنا إلى حفـريات ميشيل فوكوه، بل إن مـبنى المشروع كله لحظتين: لحظـة تكوينـيـة ولحظـة نقديـة)[1]. وهمـا كالآتـــى:

(أ) بين المعرفى والإيديولوجى (التكوين)

يرتكز التعامل مـع النصوص التراثية على استنطاقـها، والكشف عما تقـوله، وعملية الاستنطاق هذه تقـوم على ربط الجوانب الاجـتماعـية والسـياسية بالجـوانب الثقافـية، أى الكشف عن العلاقـة بين الأيديولوجى والابستمـولوجى، وهذا ما سعى إليه الجـابرى حين قال: من الضرورى اللجوء إلى مكونات الفكر نفسه لتـحديد مجاله التاريخى ونحن نقصد هنا بالمجال التاريخى، ما يمكن التعبير عنه (بعمر الإشكالية) وزمنها، إنه الفترة التى تعطيها نفس الإشكالية فى تاريخ فكر معين، والمجال التاريخى لفكر معين يتحدد بشيئين اثنيـــن:

١ ـ الحقل المعرفى: الذى يتحرك فـيه هذا الفكر والذى يتكون من نوع واحد ومنسجم من المادة المعرفـية، وبالتـالى من الجهـاز التفكيرى: من مـفاهيم، تصـورات، منطلقـات، منهج، رؤيـة.

٢ ـ المضمون الأيديـولوجى: الذى يحمله هذا الفكر، أى إلى الوظيفة الإيـديولوجية التى يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

٣ ـ ويتابع بأن المحـتوى المعرفى والمضمـون الأيديولوجى ليس من الضرورى أن يكونا متسـاوقين، أى على درجة واحدة من التطور، بل غالبـا ما يكون أحدهما متقـدما والآخر متخلفا، وبعبارة أخرى، إن الانتماء إلى نفس الإشكالية، وإلى نفس الحقل المعرفى لا يعنى بالضرورة الانخـراط فى نفس الإيديولوجيـا، ولا توظيف المادة المعرفـية التى يقدمـها ذلك

(١) عبد السلام عبد العال «التراث والهوية» ـ دراسة فى الفكر الفلسفى فى المغرب (دار توبقال ـ المغرب ط١ ـ ١٩٨٧). صـ٤٠

الحقل المعرفي في أغراض إيديولوجية واحدة... بل إن الفكرة الواحدة توظفها مضامين أيديولوجية مختلفة.

٤ ـ مثال ذلك أن النظام المعرفي العرفاني يوظف داخل المنظومة الشيعية، كذلك الصوفية.

ونحن نعتقد بأن الجابري قد أعطى أهمية كبرى في مرحلة التكوين للجانب الأيديولوجي، ولذلك نجده يذهب إلى أنه: لابد من التنبيه إلى الأهمية القصوى التي كانت للعامل الأيديولوجي في المجتمع الإسلامي مشرقا ومغربا، لقد كان السلاح الايديولوجي من أقوى الأسلحة، بل كان السلاح الأقوى التي كانت الدولة والمعارضة تحرصان على امتلاكه والإمعان في استعماله[1] ولقد كان حرص مفكرنا على هذا الجانب نابعا من وضعية السياسة في الثقافة العربية إذ يقول: في الثقافة العربية يجب أن نضع السياسة مكان العلم في التجربتين اليونانية والأوروبية الحديثة، وبعبارة أخرى إن الحدود التي قام بها العلم عند اليونان وفي أوروبا الحديثة في مساءلة الفكر الفلسفي و(الديني) ومخاصمته وفك بناءاته وإعادة تركيبها...الخ قامت به السياسة في الثقافة العربية الإسلامية... وبالتالي فإن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة، ومن ثم يعتقد مفكرنا، بأن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضللة إذ لم يأخذ في الحسبان دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته[2].

ويمكن بيان العلاقة بين الأيديولوجي والابستمولوجي بمثال من تاريخ الثقافة العربية، فحركة الترجمة كما تمت في العصر العباسي الأول، وعلى عهد المأمون بكيفية خاصة، لم تكن عملا بريئا أي عملا ثقافيا محايدا، اقتضاه التطور، بل كانت بالعكس من ذلك جزءاً أساسيا من استراتجية ما واجهت بها الدولة الجديدة، دولة بني العباس، القوى المناوئة لها، والتي كان على رأسها الارستقراطية الفارسية التي قررت استعمال الواجهة الأيديولوجية بعد أن فشلت الواجهة السياسية والاجتماعية[3] ومن ثم فإن قيام المأمون بحركة الترجمة لم يكن

(١) الجابرى «التراث والحداثة» صـ١٨٤

(٢) الجابرى «تكوين العقل العربي» (المركز الثقافي العربي ـ المغرب طـ٤ ١٩٩١). صـ٣٤٦

(٣) الجابرى «نحن والتراث» صـ٣٦.

نتاج ذلك الحلم الذى جاءه فى منامه، بل كان سببها أيديولوجيا صرفاً، وهو مقاومة الدولة العباسية للقوى المناوئة لها.

ومن ثم فقد بدت الفلسفة الإسلامية ليست مجرد قراءة متواصلة لتاريخها الخاص، تاريخها المعرفى والميتافزيقى، بل كانت قراءة لفلسفة أخرى هى الفلسفة اليونانية، وعليه فإن الجديد فيها يجب البحث عنه لا فى جبهة المعارف التى استثمرتها وروجتها... بل فى الوظيفة الأيديولوجية التى أعطاها كل فيلسوف لهذه المعارف... ففى هذه الوظائف، إذن يجب أن نبحث للفلسفة الإسلامية عن معنى.. عن تاريخ[1] وبالتالى فإذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية من زاوية محتواها المعرفى... تكون النتيجة هى الحكم عليها بالعقم، أما إذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الإيديولوجية التى حملتها، فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعى متموج بإشكاليته زاخر بتناقضاته[2] ولهذا فقد بدا الجابرى - لدى البعض - لا يقف عند حدود المحتوى المعرفى للفلسفة الإسلامية ولا تهمه اللونيات التى يتخذها هذا المفهوم أو ذاك، عند الفلسوف أو ذاك، فى هذا المؤلف أو فى غيره، بل إنه لا يرى فى هذه التحولات أى فرق، فإن كانت هناك حركة تحولات فهى للوظائف الأيديولوجية لا لمادة المعرفية. والتاريخ تاريخ إيديولوجيات لا تاريخ فلسفة[3].

تحليل النظم المعرفية (النقد)

يسعى الجابرى فى اللحظة الثانية من مشروع نقد العقل، إلى تحليل النظم المعرفية الرئيسية التى تحكم العقل العربى سواء كانت بيانية، أم عرفانية، أم برهانية، ذلك لأنه رأى ضرورة التركيز على الجانب الابستمولوجى إذ يقول: أخذنا فى تركيز اهتمامنا على الجانب الابستمولوجى، أى البحث فيما يؤسس المعرفة داخل الثقافة العربية، حتى بدأ يتراءى أمامنا تصنيف جديد يطرح إعادة ترتيب العلاقات بين قطاعات تراثنا الفكرى بصورة تسمح بتجاوز الاختلافات الراجعة إلى المظاهر الخارجية، وتدفع إلى اكتشاف الاختلافات الداخلية البنيوية[4]

(١) المرجع نفسه ص ٣٣.

(٢) المرجع نفسه ص ٣١.

(٣) عبد السلام بنعبد العالى، المرجع السابق صـ٢٢.

(٤) الجابرى، «تكوين العقل العقل» صـ٣٣٣.

ومن ثم فقد ربط بين العلوم العربية من خلال البنية التى تجمعها، وهذا ما سنجده بصورة واضحة فى موقفه من علم الكلام الذى رآه فى ضوء العلوم اللغوية العربية مثل البلاغة والنحو، من التصوف فى ضوء العلوم العرفانية من كيمياء سحر وتنجيم، ومن علوم الحكمة فى ضوء علوم البرهان والعلم العربى بوجه عام.

تعقيب

يتفق كل من حنفى والجابرى على أهمية التراث فى مجتمعاتنا، وعلى أن أى محاولة للنهضة لا يمكن أن تنجح إذا تجاهلت تراث هذا الشعب، فحنفى يذهب إلى أن التراث هو المخزون النفسى عند الجماهير والذى يجب استغلاله فى تحقيق الأهداف السبعة لليسار الإسلامى، وكذلك يركز الجابرى على أن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الانتظام فى تراث، وهذا التراث يجب أن يكون تراثنا، لا تراث الآخر ويقيس الجابرى على هذا الآخر، الأوروبى وضعيتنا، إذ إن الحضارة الأوروبية الحديثة انتظمت فى تراث الحضارة اليونانية القديمة، ومع هذا فثمة فارق بين حنفى والجابرى، وهو أن حنفى يستغل التراث فى تحقيق أهداف عملية، وفى تعبئة الجماهير، لهذه الأهداف، فى حين أن رؤية الجابرى تقف عند حدود التصورات النظرية، التى ترى بأن النهضة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلالها إنتظامها فى تراث، إن عملية التراث ـ لدى حنفى ـ قد قامت على ربط التراث بمشكلات الواقع، واستغلال هذا التراث باعتباره مخزونا نفسيا عند الجماهير، وبالتالى فإن رؤيته للتراث قد قامت على بعد نفعى، وهو ضرورة استغلال هذا التراث بطريقة عملية فى تحقيق أغراض الواقع، إلا أن الجابرى قد إتجه إلى تحديث التراث وذلك عن طريق ربط التراث بقيم الحداثة، مثل العقلانية والديمقراطية والنقدية، ومحاولة السعى لتأصيل هذه القيم داخل التراث، وثمة خلافا بينهما هنا أيضا، هو أن حنفى يحاول دائما ربط التوجهات التراثية بصياغات وأهداف عملية، ولا يقف عند الاطر النظرية، فى حين أن الجابرى حين يسعى إلى تأصيل قيمة الحداثة فى التعامل مع التراث، إنما يقف بذلك عند حدود الأطر النظرية فقط.

إذا كانت هناك مشابهة بين حنفى والجابرى فى التركيز على أهمية التراث، إلا أن هذه الأهمية عندهما تأخذ تصور هذا التراث على أنه معوق للتقدم أكثر من كونه أداة للتحديث، فحنفى يحمل التراث أزمة الإنسان والتاريخ، وأزمة الحرية والديمقراطية، ويحمله الكثير من نكبات الحاضر، ومشكلاته، وهذا ما يشكل موقفا سلبيا له من التراث، وذلك على الرغم من تكراره الدائم بأن التراث مخزون نفسى عند الجماهير يمكن استغلاله فى تحقيق التنمية، وبالمقابل فإن الجابرى يكيل الاتهامات للتراث وللآليات الابستمولوجية السائدة فيه، ويعتبرها المسئولة عن تخلفنا، مثل آلية القياس، سواء كان فقهيا أم كلاميا، وهذه الآلية هى المسئولة عن أزمة الخطاب العربى المعاصر بجميع إتجاهاته، لأنه يقدم دائما على القياس وفقا لنموذج سالف، ومن ثم فقد سعى كل منهما إلى القيام بتوجيه سهام النقد كمقدمة لهدم الكثير من الجوانب فى تراثنا، والتى يروها معوقة للنهضة والتقدم، ولهذا فموقفهما من التراث سلبى فى أغلبه.

ـ إذا كان مشروع (التراث والتجديد) لدى حنفى قد صبغ فى معظمه بالصبغة العلمية الخالصة، وعدم الوقوف عند حدود الأطر النظرية الخالصة، فذلك قد نبع من اعتقاد حنفى بأنه ليس فقط مفكرا، وإنما أيضا منظرا للثورة والتغيير فى مجتمع متخلف، وبالمقابل فإن الصبغة النظرية لمشروع (نقد العقل العربى) عند الجابرى قد جاءت نتيجة تركيز الجابرى على الحفر الابستمولوجى للثقافة العربية. والتركيز على ضرورة تحديث الأطر النظرية كبداية لتحديث أوضاع المجتمع، وبالتالى تغليب الجابرى للآليات الابستمولوجية فى مشروع على الأهداف الأيديولوجية.

الحداثـــة و التجـــديد

دراسـة مقارنـة فـى موقـف

فضـل الرحمـن وحسن حنفـى من التـراث

د. إبراهيم موسى (*)

إشكالية التـحديث والتجديد أرَّقت الـعقول، وستـبقى تؤرقها مـادامت اللغة هى أهم مكونات الحقيقة. فى عـصرنا الراهن لا تعتبر اللغة مجرد الممثلة للحقـائق، بل هى الحقيقة متكونة فى أحشاء الخطاب بأوسع معنـاه. ولذلك نرى عدة دراسات تتناول موضوع خطاب الإصلاح والتحديث عند رواد الفكر الإسـلامى فى القرن الماضى وفى بداية هذا القرن[1]. وما برح النقـاش يدور فى مدى مـلائمة استـخدام اللفظ «التـجديد» أو «الحـداثة» لمشروع الاجتهاد بين مفكرى الإسلام.

نود أن نبـــرز دور ظاهرة اللغـــة والمنهج للإصـــلاح فى هذه الدراســة عن المـفكرين الإسلامـيين المعاصرين: المثقف البـاكستانى الراحل، أ.د. فضل الرحمن (١٩١٩ ـ ١٩٨٨) والفيلسوف والمفكر المصرى المعاصر أ.د. حسن حنفى (١٩٣٥ ـ   ).

وسوف تتناول فى الدراسة قضية الحداثة والتجديد فى الفكر الإسلامى المعاصر لديهما من خلال كتابيهما الذين يتناولان هذه الموضـوعات بالخصوص: وهما: «الإسلام وضرورة

(*) قسم دراسات الأديان ـ جامعة كيب تاون.

(١) نصر حامد أبوزيد، «التراث بين التـوحيه الايديولوجى والقراءة العملية فى النص، السـلطة، الحقيـقة، الفكر الدينى بين أرادة المعرفة وارادة الهيمنة: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٥، ص ـ ٦٦.

التحـديث: نحو إحداث تغيـير فى التقـاليد الثقافـية»،[١] لفـضل الرحـمن، و«التـراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»[٢] لحسن حنفى.

أولا: فضل الرحمن: وفى هذه الفقرة نريد أن نعرف بالمفكر الباكستانى المجدد.

يكاد يكون مجمل إنتاج فضل الرحمن غير معروف للقارىء العربى، وذلك لأنه حتى الآن لم تترجم أعمال هذا المفكـر إلى العربية باستثناء كتابه «الإسـلام وضرورة التحديث». وقد برز فـضـل الرحمن على السـاحة البـاكستـانية عندمـا عينه القائـد، أيوب خان رئيس باكستان السابق، مديرا للمؤسسة المركزية للبحوث الإسلامية فى كراتشى سنة ١٩٦٢. وقد كان قصد أيوب خان أن تصبح «المؤسسة» مـصدر وطنيا يوجه الدولة نحو ثقافة وتقنين ذى طابع مستنيـر، كان أيوب خان يرى أن الإسلام هو العنصر المشـترك لتوحيد شقى باكـستان الغربى والشـرقى، الآن بنجلاديش، ولم تمضِ سنوات إلا ووضـعت العراقيل خـاصة من جهـة العلماء الـتقليـديين فالجمـاعة الإسـلاميـة تحت قيـادة أبى الأعلى المودودى، منعت «المؤسسة» من تحقـيق أهدافها. وحاولت المعارضة السياسـية لحكم أيوب خان العسكرى أن تستغل اتجاهه وميلـه إلى الإسلام التقدمى المستنير متهمـة إياه بأنه يسعى إلى تشويه الإسلام وبهذا يبررون دعوتهم بأن القائد يفقد الشرعية السياسية كحاكم لدولة المسلمين. واستهدفت التهم فضل الرحمن بالخـصوص وأراءه العلمية المستنيرة، ومن بينها مـا يتعلق بقضايا تنظيم الأسرة، البنوك والربا، الزكاة، الذبح بالماكينة، والوحى والقرآن[٣]. وبعد الهجوم الشديد حول فكرة الوحى فى كتابه المشهور «الإسلام»، استقال فضل الرحمن من رئاسة المؤسسة، وغادر إلى جامـعة كاليفورنيا بلوس انجلوس، ثم إلى جـامعة شيكاجو. حيث عـين أستاذا للفكر الإسلامى. وفى سنة ١٩٨٦ سمى هارولد، أسوفت أستاذ لخدمات ممتازة وبقى على هذا الشرف إلى وفاته فى يوليو ١٩٨٨م.

---

(١) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغير فى التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت. دار الساقى، ١٩٩٣

(٢) حسن حنفى التراث والتجديد: موقفا من التراث القديم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٣١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ط. ٢.

(3) Fazlor Rahman, "Some Islamic Issues In The Aiiub Khan Era,: In Essaues On Islamic Civilization Presented to Niuazi Berkes, (Ed) Donld P. Little (Leiden: E. J. Brill, 1976), Pp 284 - 302.

فضل الرحمن، «بعض القضـايا الإسلامية التى طرحت خلال حكم أيوب خان»، فى «مقالات حول الحضارة الإسلامية مهداة لنيازى بركس» تحرير دونالدب، ليتل، (لندن: أى، جى، بريل، ١٩٧٦) ـ ٣٠٢.

واشتهر هذا الكاتب عندما طبع كتابه عن «علم النفس عند ابن سينا» (Avicenna' s Psychology) ١٩٥٢ حيث بين تأثير ابن سينا على الفيلسوف المسيحى توما الأكوينى وفكره الفلسفى. رغم أنه تخصص فى فلسفة العصر الوسيط فقد اشتهر فضل الرحمن بكتاباته فى تأويل الفكر الإسلامى مثل: «المنهجية التأريخية فى الإسلام» (١٩٦٥)، والمواضيع الرئيسية فى القرآن»(١٩٧٨) و«الإسلام وضرورة التحديث» وكلها باللغة الإنجليزية. وقد وجدت رسالة فضل الرحمن تأييد كبيرا من أجيال من الطلاب المسلمين وغير المسلمين، ومعظمهم خارج شبه القارة الهندية وعدد كبير من البلدان من بينها إندونيسيا، ماليزيا، جنوب افريقيا، أوروبا وأمريكا الشمالية، وبدأت أفكاره تصل إلى الوطن العربى بالقبول وخير شاهد لهذا ترجمة كتابه والاستفسار عن أفكاره بين المثقفين العرب.[١] وقد ترجم معظم أعماله إلى لغات شرق آسيا. . وقد يصح القول إن فضل الرحمن كان يحتكر المكانة المرموقة فى الأوساط العلمية كمثقف مسلم فى الدول الناطقة باللغة الإنجليزية.

ثانيا: حسن حنفى خارج الوطن العربى

ترجع شعبية حسن حنفى فى الوطن العربى إلى كونه رائد الإسلام اليسارى وفيلسوف ومفكر ذا صيت. وقد سبقته أفكاره بالقبول خارج الوطن العربى حيث اهتم جيل جديد من المسلمين بأفكاره الفذة والمبتكرة لاسيما فى شرق آسيا، وجنوب أفريقيا والمغرب، أمريكا الشمالية وتركيا والهند وبعض الاقطار الأخرى.

تمتاز أعمال حسن حنفى بصفتها الموسوعية وهو يركز على إعادة بناء الفكر وليس مجرد السرد والتكرار كما هو صفة كثير من الكتاب المعاصرين الآخرين وأشهر كتاباته «دراسات إسلامية»، «قضايا معاصرة» «دراسات فلسفية» و«الدين والثورة فى مصر» بعضها مكون من عدة أجزاء ولا يخطأ الباحث إذا قال أن مشروع حسن حنفى ملخص فى أوجز كتبه، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم».[٢]

لقد جمع حسن حنفى بين الوافد والموروث فى بنيته العلمية كما فعل فضل الرحمن ومفكرون أخرون من هذا الجيل. فقد قام حسن حنفى بترجمة نصوص الفلاسفة الأوروبية

(١) انظر «اكسفورد دائرة المعارف العالم الإسلامى الحديث» «فضل الرحمن» (تحرير جون إسبوسيتو) (نيويورك. مطبعة جامعة اكسفورد، ١٩٩٥) الجزء ٣، ص. ٢٠٨، وعن حسن حنفى،المصدر نفسه. ج ٢، ص ٩٧ ـ ٩٩

(٢) حنفى: التراث والتجديد، ص ١٤٩

مثل سبينوزا وليسنج إلى اللغة العربية، كما حقق كتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري و«الحكومة الإسلامية» وجهاد النفس أو «الجهاد الأكبر» لآية الله روح الله الموسوى الخمينى قائد الثورة الإيرانية الراحل. ومن الملاحظ فى عدة أوساط أن حسن حنفى يعتبر من فلاسفة العرب المعاصرين وأفكاره تتحدى أنماط أفكار أخرى فى المجال الفلسفى والفكرى.

هناك أسباب ودواعى تجعل حنفى وفضل الرحمن مصدرين طبيعيين يستلهم الشباب المسلم المعاصر فى أطراف العالم الإسلامى من أفكارهما وأهم هذه الأسباب هى: فشل التفسير السلفى والتقليدى للإسلام من جانب. ومن جانب آخر إخفاق الإسلام السياسى فى أن يحقق آمال الناس؛ إذ وجدوا أن هذا التفسير للدين لا يخلو من العنف والاستبداد، وأن الثورات فى بعض الأحيان، حتى التى تسمى نفسها «إسلامية»، أكلت أبناءها. فكلا التفسيرين لا يستطيعان حل العقدة المستعصية وهى كيفية تعامل الإنسان المسلم فى القرن العشرين، وعلى عتبة القرن الحادى والعشرين، مع أنماط الحياة الثقافية، العلمية، والسياسية التى تتمثل فى افتراضات وقيم القرن السابع!

وهذا مع التأكيد على أن بعض التيارات السلفية التقليدية والإحيائية تقبل الاجتهاد وتجتنب التقليد الأعمى.

إن المسلمين فى أطراف العالم الإسلامى والأقليات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وشرق آسيا وإفريقيا يشعرون التحدى الحقيقى المتمثل فى تناقض قيمهم الدينية ومسيرة الحياة من حولهم. فهم أمام خيارين: أما أن يعتزلوا من الحياة الحقيقية أو أن يغوصوا فيها بقيم دينية تتجاوب مع الزمن الحاضر ولكن بحرص أن تكون هذه القيم مستقاة من الروح الدينى. وهذا يحتاج إلى صياغة جديدة لفهم الدين ومعناه. ولم يقم بهذا النوع من الاجتهاد والتجديد إلا نخبة جريئة من المفكرين المعاصرين مثل: حسن حنفى وفضل الرحمن الذين جابها المشاكل والمعضلات الفكرية رأسا. فلا ريب أن هذين المفكرين استجلبا أنظار الجماعات والأفراد فى أطراف الأرض نحو أفكارهما.

ثالثـا: بين حنفى وفضل الرحمن

هناك تشابه كبير بين أفكار حنفى وفضل الرحمن على الرغم من أنهما كانا يعملان فى مجتمعات متغايرة فمشروع كلا المفكرين ينتهى بالدعوة إلى «إعادة» بناء التراث عند حنفى[1] وإعادة بناء العلوم الإسلامية عند فضل الرحمن[2].

فحنفى فى مشروعه للتجديد دعى إلى الرجوع إلى «الإنسان» كبعد مستقل فى التراث الإسلامى الذى غاب تحت سيطرة السلطة الحاكمة أو الدينية أو كليهما معا، واكتشاف تأريخية التراث؛ وتعقيل النص وتنظير الوحى، وتحويل العلوم الإسلامية والتقليدية إلى إيديولوجية معاصرة، ودراسة التراث كمشكلة وطنية. فهو يدرس التراث أولا من أربع منطلقات أو أربعة أنواع من المنطق فى تعبير حنفى»: (١) دراسة النص الدينى باعتبار الظروف التى سببت نشأة النصوص، وهو «منطق التفسير». (٢) ووصف ظواهر كل علم، ووصف العلميات العقلية التى أدت إلى حدوث الظواهر الفكرية ويسمى هذا «منطق الظواهر». (٣) ثم تحديد الظواهر وتقنيبها حتى يمكن كشف مدى غربتها عن النصوص الدينية وعن الظواهر الإيجابية ويسمى هذا «منطق التقييم». (٤) وينتهى هذا إلى إعادة بناء العلوم بعد كشف الأبعاد السلبية والإيجابية وإضافة نواحى أخرى ويمكن أن يسمى هنا «منطق التجديد».

فالمنطق الدينى الشامل الذى يتوخاه حسن حنفى يشتمل على عدة عناصر: هى النص، الوحى، العقل والواقع.

اقترح فضل الرحمن أن يقوم الفكر الإسلامى على التفسير النمطى Normative Interprotatio للقرآن. فوضع مسألة التفسير الصحيح للقرآن فى نقطة المركز من النزعة العقلية الإسلامية. فالقرآن عنده لم يكن مجرد نص عبادة بل كان تطبيق عملى وسياسى. وبالتالى كانت رسالة محمد النبوية موجهة نحو التحسين الأخلاقى لوضعية الإنسان بالمعنى الملموس والجماعى أكثر مما اهتمت بميتافيزيقاه.

وقد انتقد فضل الرحمن أيضا الظاهرة التى سماها «الإحيائية الجديدة» أو «الأصولية الجديدة» كما أظهر مواقع الضعف فى النزعة الإصلاحية الكلاسيكية فكلا النزعتين تفقد عنده المنهج المعرفى الذى يتجاوب مع العصر الراهن ويستقى روحه من القرآن.

---

(١) حنفى. التراث والتجديد، صـ١٤٩.

(٢) فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث، ص ٢١٣

فى مشـروعه العـام لكى يتحـقق أهدافه اقـترح فـضل الرحمن إعـادة بناء العلوم أى الشريعـة والأخلاق، اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجـتماعيـة. وهدفه فى هذا كله تكوين «عقول رفـيعة المـستوى قـادرة على تفسير القديم انطلاقـا من الجديد فيمـا يتعلق بالجوهر، وعلى جعل الجديد يخـدم القديم، فيما يتعلق بالمثل العليـا. وعند ذلك يتعين أن يتلو هذا وضع مستوى جديد حول الالهيات والأخلاق وما إلى ذلك..»[1].

ملاحظـــــة

لا ريب أن علميـة الاجتهاد والتـجديد هى من المهمـات الشاقة، والعسـيرة فى تأريخ الأمم وتأريخ الحضـارة الإسلامية بوجـه خاص فقد عـايننا اقتراحـات مفكرين جليلين فى صورة حسن حنفى وفضل الرحمن لديهما الجرأة ليتناولا هذه العملية الشاقة.

ويجدر أن يقال إن إعـادة بناء العلوم هى الخطوة المهمة فى سبـيل تحقيق نهضـة علمية ولكن هى ليست الخطوة الوحيدة فى هذا المشروع. ولعله المحور الرئيس الذى تبدأ به مسيرة الإصلاح والتجديد بالتربية والتعليم. وبالإضافة إلى الإصلاح التربوى تحتاج عملية التجديد إلى التجـديد فى المنهج السيـاسى والاقتـصادى اللذان قلمـا يهتم بهمـا المفكرون. لأن أى مشروع علمى يعتمد بداية على أسس سياسية اقتصادية، وهى التى تمكن من تحقيق المشروع العلمى أو تستطيع أن تعوقه.

أن حسن حنفى وفضل الرحمن فى الحـقيقة يطلبان التغيير فى التـفكير الثقافى أصلا. وهذه أكبر التحديات التى يواجهها الفكر الإسلامى الراهن.

إن عملية الاجتهاد أو التحديث فى الواقع عملية متكاملة، تتضافر فيها جهود مختلف شرائح المجتمع على كل مستوياتها الإبداعية والمعرفية. فلا شك أن المثقف هو صمام الأمان فى تغيير آليات التفكير وهو الضمانة الحقيقية لانطلاق هذه الأمة إلى الأمام(*).

---

(١) فضل الرحمن: الإسلام وضرورة التحديث، صـ٢٥٣

* أشكر أ.د. أحمد عبد الحليم العطية عطية للإسهام فى هذا الكتاب ومساعدته فى كتابة هذه المقالة. فأى نقص طبعا يرجع إلى فقط).

مشـروع حسـن حنفـى للتـراث

عين على الأصالة وأخرى على المعاصرة

محمد جمعة(*)

يبدأ الدكتور حنفي مشروعه النهضوى، من موقع الإصلاح الدينى وموقع هذا الأخير بالنسبة للنهضة العلمية، معتبرا بأن مهمة الإصلاح الدينى مهمة سلبية لا تتعدى نقد صور التفكير الدينى التقليدى (القضاء والقدر) ونقد أنماط السلوك الدينى عند المؤمنين (التقليد مثلا)، أى أن الإصلاح الدينى يقوم بمهمة تصفية الماضى، وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الدينى نفسه وتحويله إلى نظرية علمية، فالإصلاح الدينى يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس، لذلك قام الإصلاح الدينى على أسس انفعالية، بينما قامت انهضة على أسس عقلية، فيرى بأن الأفغانى قد أثار النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة، لم تتحول إلى نظرية عقلية لذلك كان تأيدها وقتيا، لم يستمر ولم تتعد مرحلة الاثارة عند تلاميذه.

إن الدكتور حسن حنفي يعتبر حل العلاقة بين القديم والجديد، أى بين الأصالة والمعاصرة هى التحدى الكبير والأعظم بالنسبة لكل فرق الأمة، لذلك يجد أن حل هذه القضية، حلا صحيحا، يوصلنا إلى تحقيق مشروع النهضة، لذلك يقع على عاتقه مهمة تصفية الحساب مع الماضى، وعلى يديه سيولد الحل الصحيح، لأن الذين سبقوه، لم يستطيعوا أن يأتوا بالفهم والحل الناجعين لقضية الأصالة والمعاصرة، لأنهم ابتدأوا بالخطأ، والخطأ المميت برأيه، تنكرهم للوحى لأنهم اعتبروه نتاجا للتاريخ، فإن أصحاب التراث،

(*) باحث سورى، وهذه الدراسة جزء من أطروحته بالجامعة اللبنانية عن حسن حنفى، إشراف: أ. د. معن زيادة.

دعاة العودة إلى الأصل، على الرغم من بدايتهم الصحيحة، وذلك عندما أعطوا «الأولوية للوحى على التاريخ فإنهم على العموم وقعوا ضحية الخطابية، والعاطفية، والقصور النظرى، ولم يسلكوا طريق، مقارعة الحجة، ومن هنا كان موقف حنفى المتشدد من المستشرقين لأنهم أخطأوا لرؤيتهم الوحى ذاته نتاج التاريخ. لأن المستشرق يعرف فى قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها فى الوحى، ومع ذلك يدير ظهره، ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ووقع الباحثون المسلمون فى الخطأ ذاته».

وبعد أن كان المطلوب جعل العلوم الإنسانية علوما محكمة، بات المطلوب، تحويل الوحى نفسه إلى علم محكم، وبعد أن كان المراد تنسيب الظاهرة الدينية عن طريق إرجاعها إلى أصولها التاريخية والنفسية بتطبيق العلوم الإنسانية عليها على اعتبار أن الله هو المطلق فإن العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل المطلق إلى نسبى، وصار المطلوب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى كونه علما يقينيا... وتكون مهمتنا نحن فى وصف الوحى باعتباره علما كليا يشمل كل هذه العلوم، علوم اللغة والأدب، علم النفس، علم الاجتماع، علم الأخلاق، علم القانون، علم السياسة، علم الاقتصاد، علم المنطق، وعلم الجمال، وإرجاع هذه العلوم الإنسانية إلى مصدرها فى الوحى، ويكون الوحى بالتالى هو العلم الإنسانى الشامل.

هكذا نجد حسن حنفى يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطالب بإرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى، وبهذا يطرح قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم حضارى نهضوى، فى المعترك الأيديولوجى العربى المعاصر، وبهذا يطمح إلى تجاوز العقبات التى تقف فى وجه تجديد التراث، أى عن طريق التعبير عن المضمون الصحيح، والذى يصل إلى حد اليقين، للمشروع السلفى بلغة العصر ومناهجه بحيث يتجاوز النزعة الخطابية إلى مقارعة الحجة بالحجة والدليل بالدليل.

ويتابع حنفى نقده للتيار السلفى القديم كابن حنبل وابن تيميه، ويؤكد على ضرورة التأويل، فلا سيادة مطلقة للنص، ولا قيمة له من دون نشاط للعقل والحس، لأن النص من دون تأويل قالب لا مضمون له وأن النص وحده، دون إعمال الحس أو العقل، وأن الدليل النقلى الذى عماه التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية غير قابلة للجدل، أو النقد أو

الرفض، هو دليل إيحائي صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفا... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم، سواء من الداخل أم الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل البدع والأهواء الضالة.

ويواصل حنفي نقده للحركات السلفية، فيجد فيها، النظرة المدمرة للتاريخ، لا ترى من نهر الزمن طردا مع ابتعاده عن النبع، سوى ما يلحقه من التلوث، لا تقدمه إذ كان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا، العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة، كان كنموذج لتحقيق الدعوة، ومازالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي، ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي، في الأجيال الأربعة الأولى «من الأفضل إلى الأقل فضلا، الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين».

إن اعتراض حنفي على دعاة المعاصرة، اعتراض لا يقبل المساومة في حين أن اعتراضه على «دعاة التراث اعتراض ثانوي، يتعلق بقصور هؤلاء عن تحقيق المشروع السلفي، وهذا ليس مستغربا لأن صاحب اليسار الإسلامي يطمح بمشروعه إلى تطوير الفكر الإصلاحي القديم، ودفعه خطوة نحو الإصلاح والانتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم، ومن الإصلاح النسبي إلى التغيير الجذري.

أما موقفه من رواد الإصلاح الذين أتوا قبله، أنهم يستحقون التقدير لما قاموا به من إشراقات إيجابية، في الإصلاح الديني، وإن كان البعض منهم قد ناله النقد وبعض اللوم، فبرأيه أن الحركة الإصلاحية بدأت مستنيرة على يد الأفغاني تعتمد العقل... ثم خبت إلى النص عند محمد عبده، وأيضا نفس المآل على يد تلميذه رشيد رضا، الذي حوله إلى سلفية معلنة، ليعود إلى محمد ابن عبد الوهاب فأرجعه إلى ابن تيمية أولا، ثم إلى أحمد ابن حنبل ثانيا، فبدلا من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة آثر الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلا من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب كرد فعل، على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها، أضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص... وهنا ظهر حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم محاولا إحياء الشمولية وعداته للاستعمار والتخلف وحاول إكمال ما أنقص الأفغاني، محققا هدفه في تجنيد الجماهير الإسلامية.

وبالعودة إلى الأفغانى وإقبال وسيد قطب هذه المرة، متـوقفا عند قضية التوحيد وكيف تعـامل مـعــه كل من الأفغـانى وإقـبـال، ليس علم الكلام المـوروث هو نظرية فى الذات والصفات والأفـعال بل هو حياة وحركة وقـوة فى الأرض. . . والتوحيد كما يصـوره سيد قطب، تحرير الوجدان الإنسـانى من كل القيود وتأسيس لمجتـمع العدل والاخاء. . . ولكن هذه الإشراقات الإيجابية فى رأى حنفى، لم تتعد كونها، نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع فى بناء نظرى كـامل، يمكـن أن يـكون نموذجـا لوصف الظواهـر الفكرية ومنطقا لتفسير الوحـى.

يعتبر حنفى نفسه امتدادا لمن سبقه، وهو بالتالى، يشكل حلقة ضمن سلسلة متلاحقة، أليس هو القائل: «إن حـركة الإصلاح الدينى تتسلسل من الأفـغانى إلى محمـد عبده إلى رشيد رضا، إلى حسن البنا، إلى سيد قطب. ثم إلى». هذا ولم يسلم الأفغانى من نقده، فهـو على الرغم من أنه يمثل أول ثورة فكرية إسـلامية فى الـعصر الحـديث، ولكن مازال مشوبا بالتـفكير الدينى التقليدى الـشائع، ومازالت مشكلته هى الإيمـان والعلم، الإيمان، لأنه سليل العصـر الوسيط، والعلم لأنه يعيش فى العـصر الحاضر، أى فى القـرن التاسع عشر، ويواصل نقده للأفغانى، ولا يجد فى تشريعه أى نشاط للعقل، سوى قياس الشاهد على الغـائب، أو الفرع على الأصل، فـتصـوره للعـقل تصور إنشـائى وجدلى، وتشـريعى واستدلالى وليس علميا.

يبدو واضحا بحسب رأى حنفى مدى القصور الواقع فى عملية البناء النظرى، لذا أخذ حنفى الموضـوع على عاتقه، فـهو الجـدير بالبناء الكامل للمشـروع السلفى. ولكى يجنب صاحب من العقيدة إلى الثورة كل «شبهة» عن مـشروعه للتراث والتجديد. يقول: «البداية هى التراث وليس التجديد. . . التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد، هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، كذلك يؤكد الدكتور حنفى، على أن «التراث والتجديد» لا يـعبر عن نزعة توفيـقية، فإذا كـان التوفيق يتعـامل مع شيئين همـا موضوع التوفـيق، كان «التراث القديم» مـا يسعى إليه صـاحب اليسار الإسلامى، إذن، هو تأكـيد المشروع السلفى، بإعطائه تأصيلا نظريا، ومنهجا محكما، فقط.

لكى نغير الأمـة، فأدوات التغييـر موجودة فى التراث «إذا أردنا أن نعيـد الأمة أو نجد أدوات تسـاعدنا على النـهضـة والإصلاح، فـفى التـراث الإسلامى بكل علومـه، أدوات ووسائل تسـاعد على ذلك، وتهـيئ للدخول إلى سـاحة تحـديات العصر. . . بلا تـطعيم خارجى مصطنع».

المطلوب أن نعود إلى التراث لأن فى التـراث مصادر القوة الرئيسـة، القادرة على مدنا بمقدرة التـصور والمعـيار الذى يحدد القـسمـة، والمرشد الذى يوجه سلوكنـا، والقادر على تحريك الجماهير، أنها النظرة السلفية للـتراث، وإن كانت تختلف عن سلفيات غيرها، من السلفيات المتشددة (سيد قطب) وإن كانت تتفق معها فى العودة إلى الأصل، من أجل ذلك رأى الجابرى فى النظرة السلفية للتراث، مجـرد قراءة لا تاريخية وبالتالى فهى لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو، الفهم التـراثى للتراث، التراث يحتويها وهى تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرر نفسه.

إن القراءة السلفية للتراث تجعل من العـامل الروحى، العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما بقية العوامل، فهى ثانوية، أو بحكم التابعة، والمنظور الذى تنظر من خلاله إلى التراث هو: السلفيـة الدينية. وهذه تصدر فى قـراءتها من منظور دينى للتاريخ، يجـعل التاريخ، ممتدا منبسطا فى الوجـدان، يشهد على الكفاح المستمر والمعـاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكـيدها، ولما كـانت الذات تحدد بالأبحـاث والعقـيدة، فلقـد جعلت فى العـامل الروحى، العـامل الوحيـد المحرك للتاريخ، أمـا العوامل الأخـرى فهى ثانوية أو تـابعة أو مشوهة للمسيرة.

اللجوء إلى تأكيد الذات بهدف الوصول إلى القـوة المفقودة والمطلوبة للتغلب على ما نعـانيه من سـقـوط وتخلف، فالعـامل التـراثى، هو عامـل نكوص وإضراب عن النمـو وانسحاب من صيرورة التطور والتقدم، واستمرار الماضى فى الحاضر فالماضى مكتف بذاته، وهو كل متكامل مرتبط الأجزاء، ليس قابلا للتفـتيت، بل إن عناصره ذات تاريخية مرتبطة بإشكاليتها الخاصة بزمانها، نسبية وثيقة الصلة ببعضها البعض وبزمانيتها وبآننا، إنها السلفية التى تغيب الحاضر بقـصد إمكانية استعادة الماضى، فالتـراث حى فينا، لأننا نعمل بالكندى فى كل يوم، ونتنفس الفـارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سـينا فى كل الطرقات، وبالتـالى يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ونلهث وراء قوتنا اليومى.

المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة، هو مشروع سلفى... ولكن إلى أى من التيارات أو الاتجاهات السـلفية، التى حـددناها، ينتمى المشـروع الحنفى؟ والجواب يأتى عـلى لسان حنفى بالذات: «إن انتمائى للحركة الإصلاحـية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى،

تجد فى الأستاذ «عثمان أمين» حلقة الاتصال، من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلى دون فخر وإدعاء.

على هذه الصورة يحدد حنفى انتماءه بصورة عامة، إلى تيار السلفية الليبرالية وتطورها اللافت، ولكنه فى الوقت نفسه، نجده يتعاطف مع السلفى المتشدد سيد قطب، وهذا ما أوضحناه سابقا.

ومهما يكن فإن مشروع حنفى لإحياء التراث أو لإعادة كتابة التراث على حد قوله، مشروع ضخم ينطلق من قاعدة القيام بأعباء العقيدة والثورة، بحسب تفسيره واجتهاده، إذ ينطلق من الجذر، وهو الأصل من الرسول (ص) خاتم الأنبياء والمرسلين، من الوحى الذى اكتمل وتطور من أول الدنيا - إلى الإنسان الذى استقل وقد استطاع أن يصل إلى التعيين. مثل هذه العودة، المطلوب، ألا نجد فيها بعدا عن المعاصرة؟ ونحن نعيش اليوم عصر العلوم الاجتماعية والإنسانية التى تقوم على التجريب، وهذا ما لاحظه الدكتور محمد أركون، بقوله: هذا المخزون المتراكم اضحى قدسية وما على الأمة إلا اعتناقها وعدم المساس بها، أما النظرة الفعلية للأمور، فهى على خلاف ذلك. وهنا تبرز الحاجة برأى حسن حنفى إلى دور الفكر، الذى طالبه أن يعى دوره فى مجتمعه لأن الكثير من مظاهر الاضطراب الثقافى والفكرى، لناشئة عن نقص فى وعينا بهذا الدور المحدد الذى علينا القيام به، وهذا مما يسهم فى ملء الفراغ الذى نشعر به أمام واقعنا الذى يتطلب مفكرا يعى القديم، ويرى الجديد، ينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى، تماما كما فعل «ديكارت» فى الحضارة الأوروبية، عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، بل يعنى أن المهمة التى يأخذها المفكر على عاتقه إحساسا منه بالمسئولية الوطنية وهى رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء فى التنظيم والقيادة.

يبدو وبعد تحديد حنفى للمفكر، والذى جعله على قياسه، ان المشروع كبير والمهام جسام تفوق الواقع، فالمشاريع تناسب حجمه وترضى طموحه، إنه مشروع إعادة كتابة التراث، وليس فقط إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى برمته، بل عندما يفرغ من هذا الأخير سيعيد كتابة التراث الغربى.

إن خطة ممثل السلفية الحديثة ترمى إلى إعادة كتابة التراث العربى الإسلامى والتراث الغربى، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدريهما فى الوحى ووضع نظرية جديدة فى التفسير، تكون منطلقا للوحى، بهدف الوصول إلى علم إنسانى شامل.

يمكننا أن نوجز مشروع الدكتور حسن حنفى بسطور قليلة فنقول: إنه يتألف من ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الموقف من التراث القديم ويشتمل على ثمانية أجزاء.

القسم الثانى: الموقف من التراث الغربى ونعثر فيه على خمسة أجزاء.

القسم الثالث: نظرية التفسير والتى تحوى على ثلاثة أجزاء.

الواقع أننا يمكن أن نضع المشروع الحنفى فى إطار السلفى الحديث، وقد رأينا أنه يأخذ على عاتقه مهمة تجديد التراث، وهذه السلفية هى ما آلت إليه تاريخيا السلفية الليبرالية إجمالا، غير أن، صاحب مشروع اليسار الإسلامى، ينسج على منوال الأفغانى فى نفسه الثورى وطموحه المستقبلى، أى تفسير الإسلام تفسيرا ثوريا، مع الحفاظ على التماسك، بغية عصرنة التراث وفق المفاهيم الثورية، مع الحرص الشديد على عدم الانزلاق وتقديم أى تنازل من قبل الأنا للآخر، (الغرب)، بل يطمح فى تحقيق ذلك فى الوقت ذاته، الذى يتشبث فيه على خُطى السلفى المتشدد أن الآخر (الغرب) خطأ مطلق.

فى مثل هذا الوضع، عندما ينطلق السلفى من القول بأن الوحى الإسلامى يمثل الحقيقة المطلقة، فإن هذا يتطلب، من الوجهة المنطقية، القول: بأن ما هو ضد الوحى الإسلامى، يقع فى خطر مطلق، لذا فإن السلفى الليبرالى ويتبعه السلفى الحديث، فى إذعانهما وإقرارهما بصحة الثقافة المعاصرة، أو ثقافة الآخر، يكون الاقرار، هكذا نابعا من الوحى الإسلامى، سلفا. ويشكل بهذا خروجا عن المنطق السلفى الذى يشترط أن يكون الآخر على خطأ وبشكل مطلق، أن حسن حنفى مهندس من العقيدة إلى الثورة، يهدف أن يحذو حذو السلفى الليبرالى الحديث، ولا يستطيع فى الوقت ذاته أن يخرج عن إطار السلفى المتشدد، وذلك حفاظا على سلامة المنطق السلفى وتحقيقا لمزيد من الإنسجام.

نخلص إلى نتيجة مؤداها: أن ممثل اليسار الإسلامى، يطمح أن يشيد صرحا محكما من الناحية النظرية للمشروع السلفى الذى يحتوى على نفحاته الإشراقية المعرفية، متجاوزا تناقضاته، وخطابيته، هناته ونظراته، حتى يصبح بمقدور المشروع السلفى أن يتحول إلى أيديولوجية ثورية، تعتنقها الشعوب الإسلامية، غير قابلة للنقد، تتسم بيقينيتها وشموليتها، حيث تفتح زمن التجديد والنهوض ليس للشعوب الإسلامية فقط، إنما لكل شعوب الأرض على حد سواء، وبذلك تثبت كونيتها، لأن التحديث والنهوض لا يكونا إلا عبر هذا المشروع العملاق الشامل وكل ما عدا ذلك جهود محدودة الأفق والنتائج.

بات واضحا أننا أمام خطاب يستند فى منطلقاته الفكرية، إلى مفاهيم مثل: العودة إلى الأصل، أو الرجوع إلى النبع، والانبعاث الحضارى، والنهوض وهذا الأخير، أعنى النهوض يأخذ أشكالا مختلفة، كالنهوض المكتمل أو شبه المتكتمل ولو كان كسيحا، دون أن ننسى ما كان عليه وجعله ما ينبغى أن يكون عليه، ولا يغيب عن بالنا تراجع التاريخ الكونى أمام الأفكار العرقية، وهذا ليس جديدا بالنسبة للتيارات القومية، إنما هو واقع الحال بالنسبة للايديولوجية التحديثية الماركسية والليبرالية، ومن خلال رحلتنا مع التيارات الأصولية بأشكالها المتنوعة واتجاهاتها المختلفة من تيارات ليبرالية إلى سلفية متشددة، أو تحديثية كسلفية حسن حنفى، جميعها غلبت الهوية المستمرة التى لا تخلو من الوهم، على واقع التكثر داخل هذه الهوية، تغليب صورة ـ قسمة ـ اسم على حقيقة.

إن شعار المصالحة بين ما هو أصيل ومعاصر، هو الذى يقف وراء مفاهيم مثل الذات والهوية، حتى لدى الأيديولوجيات الماركسية، على الرغم من كل مبررات التسوية والأسس المنهجية العلمية، التى لم تستطع أن تتبدد ظلمات واقعنا ولم تسطع شمس حاضرنا المشرقة من غياهب العصر، إنما جل ما فعلته، القيام بعملية نقل جديدة من الفكر العالمى وفق ما يتوافق مع لغة الأصل، هذا ما فعله جلال أمين فى دعواه إلى اعتماد «الميتافيزيقا» «الأصيلة» لدينا بدلا من الميتافيزيقا «الغربية»، منطلقا لاقتصاديات واجتماعيات التنمية، تلك الدعوة التى تنتهى إلى توصيات تنموية لا تختلف عن التوصيات السائدة فى الأدبيات التنموية الماركسية العالمية.

ضمن هذا الاتجاه يعمل ممثل اليسار الإسلامى حنفى، فإن ركيزته الأساسية فى تعامله مع التراث، نقد شديد لعناصره، والانكباب عليه وفق معطيات اركيولوجية لنقل ما يراه مفيدا إلى لغة العصر كمفاهيم مثل الحرية والإنسانية والتقدم، ولم يخف إستعانته بالماركسية فى نظرته للمجتمع إلى شعبوية للثقافة وعضوانية للاستمرار التاريخى الانتقائى، وهذا ما أكد عليه الأستاذ حنفى بالقول «إذا كنا نفهم الماركسية جيدا فأهم درس فى الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعى وليس فى تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شىء فى الماركسية هو الوعى التاريخى، أنا ماركسى ولكن ماركسى شاب، معنى ذلك أننى مازلت، أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس، هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا، مازلت أرى أن الوعى السياسى والاجتماعى يكون ضيق الأفق، قصير النظر، أن

لم نربطه بالوعى التاريخى وهذا الذى أرجو من الحركة التقـدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعى التاريخى كرصيد حقيقى للتحليل السياسى».

لم تتوقف مـسيرة الاستـعانة بالمفاهيم المعاصـرة لبعث ما هو أصـيل، لقد تبنى حنفى ودافع عن الاتجاهات المادية والاجتماعيـة، وذلك لدعوتهم إلى تأسيس نظرة علمية للكون، وإقامة مجتمع علمى أو دولة علميـة، تصلح من سيرنا الأعرج، ومن نظرتنا العوراء، لقد حمل هذه الدعوة، منذ القـرن الماضى شبلى شميل وفرح انطوان ويعـقوب صروف ونقولا حداد وولى الدين يكن، وفى هذا القـرن: إسماعـيل مظهر، سلامة مـوسى، وزكى نجيب محمود، فؤاد زكريا ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التى حملها هؤلاء المفكرين، ولا سيما أصالتها، بالنظر إلى هذه الدعوة المعاصرة، بإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها فى تراثنا الفلسـفى القـديم، ولا نحـتـاج إلى نقل عن التـراث الغـربى الذى هو ذاته فى هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم.

لكن لا يمضى كـثيرا من الوقت حتى يفـيق حنفى من ذهوله ويتذكر أصالتـه فينقلب الثناء إلى ذم، وليـتعـرض إلى التهـشيم والتجـريح، بعد الـنفخ بالإطراء والمديح ولتنقلب الأصالة إلى نفى مطلق «تخـاطر هذه الفئة بالوقـوع فى التقليد وباسـتعادة تجارب سـابقة، وبالوقوع فى العـمومـية، ونسيـان الخصوصـية، وقد يصل الأمـر إلى حد الخـيانة للواقع بالإضافة إلى التبعية الفكرية، التى قد تـصل أيضا إلى حد العمالة، وذلك لصدور التجديد عن بيئة ثقـافية مغايرة لبـيئة الثقافة الوطنيـة، وهى فى الغالب لبيئة أوروبيـة، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية، أم النظم الاشتراكية وذلك أن أكثرية هذه الفئة ترتبطه بأوروبا، أوشاج ثقافية أو دينيـة، فقد تربت فى مدارس غربية خاصة دينية، أم علمـانية، كما نشأت فى الغرب وتكونت ثقافيا فيه، ونظن بأن التراث القديم تراث إسلامى، لا يرتبطون به دينيا أو ثقافيا، فمعظم الداعين من المفكرين المسيحـيين مثل: سلامة موسى وشبلى شميل وفرح انطون ويعقوب صروف ونقولا حداد ولويس عـوض ووليم سليمان ومراد وهبة وأقلهم من المسلمين مثل إسماعيل مظهر.

تستمـر رقصة التناقضـات هكذا لدى حنفى، وهذا التناقض مبرر لأن الخلفـية الفكرية لدى صاحب مـن العقيـدة إلى الثورة مـبنية على تناقض مـا بين الأصالة وبين المعـاصرة، وبالتالى رمت بشباكـها على السلفية الدينية التى اتخذت من الأصالة شعـارا لها، والتشبث

بالحذر حفاظا على الهوية، فالمستقبل الآتي، ما هو إلا صورة الماضي، لذا يستعيد السلفي الصراع الأيديولوجي، الذي كان سائدا في الماضي لينخرط فيه، فالسلفية الدينية تنبع في قراءتها من رؤية دينية للتاريخ، والتاريخ بالنسبة لها يمتد وينبسط في الوجدان، ويشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات، وتأكيدها، لو ما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ، أما العوامل الأخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة.

على هذا الأساس فإن الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال قراءتنا لفكر حسن حنفي، وانطلاقا من مفهومه للأصالة والمعاصرة، يمكننا القول: بأن هذا الفكر يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث محكومة بالسلفية، التي تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، فهذه حالة التيار الديني، وينطبق هذا الوضع على باقي التيارات الأخرى، لكل منهما سلف يستند إليه، ويلوذ به، من هذا المنطلق باستطاعتنا أن نحكم على مشروع حسن حنفي لإعادة كتابة التراث، أنه الفعل الذهني التلقائي الذي يفتش عن الحلول المتكاملة، لجميع المشاكل المستمدة من أصل، لتحقيق التغيير والتحول، أي التغلب على الانحطاط ومحاكاة الإبداعات الحديثة، ومثل هذا التغيير يتطلب الثورة على الوعي القائم وعلى البنى التقليدية المسيطرة، وسواء تعلق الأمر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده أو رشيد رضا، أو بالمحدثين فإن تغيير هذا الوعي من وعي تقليدي وخرافي إلى وعي عقلي وعلمي هو طريق التطور، وهو دليل العمل الإيجابي لكل تغيير منشود، وأن بطء التغير العقلي المنهجي هو المسئول الأول عن بطء التقدم في العالم العربي وعالمنا المتفق على تسميته بالثالث، فالشرط الأول للتقدم هو عقل الإنسان الواعي لتخلفه وتقدم غيره، هو الذي يندفع في طريق التقدم.

نجد أنفسنا أمام المعاصرة أو العصرنة، والسؤال الذي طرحه معن زيادة متسائلا: عن ماهية الإنسان المحدث أو العصري، وما الذي يجعله كذلك؟ وللإجابة عليه قال: لا يوجد تعريف جامع مانع ـ كما يقول المناطقة ـ للإنسان العصري أو المحدث فإن هناك بعض الخصائص التي يتصف بها هذا الإنسان، والتي هي حصيلة التطور الإنساني منذ بدأ الإنسان مسيرته الحضارية. هذه الخصائص تتراوح بين القبول الكامل والقبول الجزئي من الباحثين

الاجتماعيين وفلاسفة التاريخ والمشتغلين بموضوع التحديث والمفكرين، والدارسين بشكل عام. إنها خصائص مشتركة بين أفراد قد ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، بعضها صناعية، بعضها فوق صناعية وبعضها نامية إلا أنهم يتصفون بالحداثة والعصرنة، وتهيمن على هذه الخصائص النزعة العقلانية، ويسودها التفكير العلمى التى لا يعنى الابتعاد عن الإيمان الدينى بل بالابتعاد عن الخرافة.

هكذا ظهرت الأفكار المتنورة والداعية إلى العلم والأخذ به، كأصل التقدم والنهضة والمدنية، ونقد الفكر المشدود إلى عالم الخرافة والأساطير والتصور الغيبى الدينى والتوجه إلى التراث بالنقد، والتوقف عند الخصوصية، والتغنى بالآلة والتقنية وقوى الإنتاج، والدعوة إلى عالم الصناعة، المنتج للعقلية العلمية، والتى هى النقيض والبديل عن عالم الأسطورة، ومواجهة التسلط الدينى بعلمانية بديلة، لكن هل باستطاعتنا دراسة التراث بمعزل عن مشاكل المجتمع والتاريخ، وقراءة العقل والعقلانية بعيدا عن سياقها الثقافى ودراسة الدين بعيدا عن الصراع الاجتماعى؟

قضية إلغاء التاريخ من خلال القفز فوق الواقع، يكمن فى مسألة اكتشاف التراث على النحو الذى عالجناه طيلة صفحات هذا البحث الذى يحمل عنوان مشروع حنفى بين الأصالة والمعاصرة، إن الإصلاحية الإسلامية فى لعبة الأصل والمقدس مثلا الدعوة إلى اعتبار التجديد الفقهى، مجرد وسيلة إثبات النص عند تغيير الواقع، إلى عدم التسليم بجوهرية التحول، وذلك من خلال التمسك بالأصل حكما ثابتا، يتمتع بالاستمرارية، وما الوقائع والأحداث سوى شئون زائلة متحولة، تاريخية محض ولا توازى شيئا أمام ثبات الأصل، أننا أمام مسألة إلغاء للتاريخ ولواقع اليوم، أو لجزء من التاريخ ومن واقع اليوم وذلك ليصب فى صالح ذاتية ثقافية تنبع من أصل.

فى هذا الإلغاء تغييب للواقع، وفى تغييب الواقع، خطورة، تتمثل فى أن تبقى الأصالة، وأن يبقى الواقع الراهن فى منأى عن النظر، وبعيدا عن الفعل، المحرم على الجميع عدا أصحاب السلطان، وبهذا يصبح الفعل السياسى مستجيبا لرغبات وأهواء السلطان. واللافت للنظر فى هذا المجال، المنزلق الخطير الذى يقع فيه مفكرنا حنفى؛ أعنى تلك القسمة الثنائية الصارمة للتراث الإسلامى إلى تراث تدين به الدولة - وهو تراث يعانى

من الجمود والتحجر ويستغل الإسلام في الغالب وتراث عبر عنه الخارجون على الدولة العربية الإسلامية من خوارج وشيعة ومعتزلة وسواهم وبنظره يمثل هؤلاء التيار العقلاني المجدد.

هذا وقد توقف الكثير من الباحثين، في وقتنا الحاضر أمام هذه القضية، من أمثال أدونيس في كتابة «الثابت والمتحول» ولا داع إلى القول أن تقصى تاريخ التراث العربى الإسلامى، يظهر لنا أحيانا تداخلاً وصراعا بين التيار المحافظ والتيار المجدد، ويبين لنا أن جملة التيار المجدد ليسوا بالضرورة الخارجين على ما يسميه د. حنفى «الفكر الرسمى للدولة السنية، (كالمعتزلة وسواهم). وأن مسألة النقل والعقل، واكبت التفكير الإسلامى زمنا طويلا وأسهمت فيها تيارات ومذاهب متعددة، والحق أن إشراق النزعات المجددة أو انطفاءها عبر التاريخ العربى الإسلامى، كان يسير جنبا إلى حنب مع ازدهار المجتمع العربى الإسلامي وانحطاطه. ويفتقر زعمه إلى الدقة عندما نقول: إن فهم الدين المختلف هو وحده الذى أفرز تخلف الحضارة العربية. والعكس صحيح إلى حد بعيد، وقد يكون قولنا بالعلاقة المتبادلة بين الجانبين، أقرب إلى الصحة، ومثل هذه العلاقة قد تكون المسؤولة عن التخلف فى فهم الدين وتخلف الحضارة العربية ـ الإسلامية، ومهما يكن الأمر، فإن حنفى غاب عن باله فارق، ألا وهو وبحسب اعتقادنا: استغلال بعض الحكام للدين وتشويه مقاصده تمكينا لحكمهم، وبين القول بأن الفكر الإسلامى الذى حاولت الدولة العربية الإسلامية أن تمسك بأصوله وتحافظ عليه (وأن صرفته أحيانا عن مواضعه وزيفت بعض مقاصده). أنه فكر تقليدى، يتسم بالمحافظة والجمود، تابع يفتقر إلى الإبداع، فيما إذا صح ذلك، لتوقف أى نشاط يقوم به حنفى أو غيره من دعاة العودة إلى أصول التراث العربى ـ الإسلامي، وذلك بهدف قراءتها من جديد، حتى الأصول نفسها هى موضوعه فى ققص الاتهام، إنما واقع الأمر أن أصابع الاتهام، ينبغى أن تتوجه إلى التفسير البعيد عن الحقيقة والناقص لأصول التراث العربى ـ الإسلامي، ففى هذا المجال يبرز دور السلطات الهادف وتأدية دوره فى التقصير المقصود والعازف عن إعادة فهمها فى ضوء تغيير الزمان وتبدل الأحوال والحاجات، وإنما التهمة لا تقع على الأصول ذاتها، والانزلاق من الموقف الأول إلى الموقف الثانى انزلاق محتمل ويُشكل دائم. ولعل هذا ما وقع فيه بعض دعاة تجديد التراث، وقد يكون غالبا حسن نية.

واقع الأمر أن هناك إشكالية العقل والهوى، والعلاقة الناشئة بين المثقف وبين السلطة السياسية القائمة، هذا العلاقة تتجلى يوميا بصعوبة المصالحة ما بين الإرادة المجردة فى الفعل وبين الفاعل الحقيقى الذى بيده قرار الحل والربط، عنيت بذلك السلطة والسلطات تتعدد. منها السياسية والدينية، وبنظرة نقدية إلى من بيدهم سلطة النقد، نجد أن هؤلاء مصابين بمرض التوفيقية، وبات الخطاب يعانى بدوره من التوفيقية، وقد أعمته الذاتية الثقافية التى يعتمدها وخطاب الأصالة فى هذا المجال شأن مستمر، فلا داع لنظرة اجتماعية أو حتى تاريخية بالمعنى العقلى والجدى، بل كل ما فى الأمر يمكن الاكتفاء بما هو ضرورى من الإصلاح الاجتماعى القائم على المصالحة بين التشريعات وبين الأوضاع المحلية مع متطلبات انخراط الدولة العربية فى دورة الاقتصاد العالمى أى إقامة التحديث بمعناه المبتذل.

على ذلك «يتراجع العقل فى خطاب الأصالة والخطاب التوفيقى أمام الفعل الوحشى المباشر، فلهذا الخطاب شرط سياسى، إذ إن الأصالة صفة اليوم وغيبة باسم الأمس أو باسم العمق نتيجة كبرى لمصلحة من هو قادر على تدعيم الادعاء يتمثل الأصل (الأمس أو العمق)» دعما سلطانياً مباشرا.

ويبدو هذا فى العلاقة ما بين الدولة وبين المجتمع، وعلى كل هناك علاقة قائمة تتسم بالهيمنة تفتقر إلى العقلية، بعيدة عن النظر وبذلك منفتحة للعمل الوحشى كما يعبر العظمة. فى مجتمعاتنا المعاصرة هناك من القطاعات الكثيرة اختارت الأصالة التراثية والسلفية عنوانا لهوية ثقافية لمواجهة الدولة القائمة على القهر والا ستبداد، وبالتالى هى (الدولة) مسؤولة عن التمزق الاجتماعى الذى طال البنى المدنية التقليدية وتناغم ذلك مع نمو برجوازية رثة ذات أصول ريفية، وتلاحم الاثنان فى دعوة سياسية واجتماعية إسلامية، بأشكال متنوعة، واتجاهات مختلفة وتصالحا على رفض الحداثة كنقيض للأصالة، والثمن الذى نالته تلك القطاعات إعادة إنتاج نفسها بمعزل عن الدولة، وتغليب هويتها الثقافية المستحدثة والمستأنفة على واقعها الاجتماعى - الاقتصادى، والذى بات يفتقر إلى الأسس البنيوية كأساس فى عملية الإنتاج والتوزيع وإعادة إنتاج العمل باتت الدولة الوطنية بأمس الحاجة إلى استيعاب قوى بشرية أهملت سابقا بعد أن تراجعت عن مهام التحرر الوطنى، وبعد انغماس أفراد حملوا النزعة التوفيقية فى بنية الدولة فباتت المؤسسات قائمة على العلاقات العسكرية. فى هذا الحيز بين الدولة وبين قطاعات المجتمع، يبرز المثقف النهضوى صاحب الأصالة والمصاب بداء التوفيقية من جهة أوصاحب الأصالة الدينية من جهة أخرى

ليتناغم معهما بعض المثقفين من حاملي التوفيق، والعودة إلى الوراء، إلى الأصول والهويات، وبات وهم التقدم دون تحول هو الصفة الغالية في فكر هؤلاء، ويعود بنا المفهوم الأصولي الديني، إلى زمن الأسطورة والأقرب لها في جميع الحركات الدينية ولدى الشعوب البدائية، وفي هذا الإطار يقول محمد أركون: «إن التراث الحي لن ينجو وهو في الواقع لم ينجح - من الاستخدامات الأيديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على السلطة، والتملك والأرزاق، إن هذه المجابهة، بين معنى تعالي كل فعل بشري ومعنى تاريخيته، ما بين التصور والواقع، ما بين الأسطورة والتاريخ، لم تظهر بعد في الوعي الإسلامي ولم تعرف بصفتها مشكلة محورية، تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية».

ولا يغيب عن بالنا، أن مفهوم الأصالة وانفتاحه على المعاصرة، التي تستدعيها القوى التي تتداوله، هو بذلك مفهوم يتمتع بقيمة تبادلية، تتوج بذلك الإجماع الحاصل في عالمنا العربي بعد هزيمة (١٩٦٧). في هذا التوافق الهدنة، يلتئم العقد حول «الأمة» و «الأصالة» من قبل جميع الأنظمة دون استثناء، وما كان ليتم هذا الإجماع، لولا توفرالمناخ الضامن له من نظام عالمي جديد، بعد التطورات التي حصلت بتراجع النظام الشيوعي وتفككه إلى أنظمة عرقية بدأت تعاني من التخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي، هذا وكان حنفي قد تنبأ بحصول ذلك، وفق مشروع النهضوي الذي سيؤول إلى عودة العالم الإسلامي كقوة بديلة للعالم الغربي، ذلك على صورة طائر يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من الاتحاد السوفياتي (سابقا) بجمهورياته الإسلامية مرورا بأفغانستان ودول أفريقيا الإسلامية، والذي سيعيد الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي (سابقا) وبنجلادش وإيران وباكستان وإندونيسيا والملايو والفلبين وتركيا، إلى كل الدائرة الكبرى، التي يمثلها العالم الإسلامي من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا بملايينه التي تناهز خمسمائة مليون نسمة، وهي مجرد أطراف بالنسبة إلى المركز مصر كنز الإسلام وكعبة المسلمين.

هذا ونعود إلى الهدنة القائمة بين الأنظمة حاليا في عالمنا العربي، مثل هذه الهدنة لا تقتصر على استقبال أصالة توفيقية، ولا قامت فقط على انتشار خطاب الأصالة الأصولية عن طريق أجهزة الإعلام وأنظمة التربية، والمشاريع النهضوية، التابعة إلى الأنظمة السياسية الاستبدادية، وكانت مشروطة بها، بل يمكن القول: إن ديمومتها مشروطة ببقاء أنظمة كهذه، ومدعومة حاليا من النظام العالمي الجديد.

لكن واقع الأمر أنه مهما قيل عن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، تبقى فى حدود المسألة النظرية إذا لم تخضع ما دار ويدور حول هذه القضية إلى أرض الواقع، والانكباب لمعرفة كيفية التعامل معه، وبخاصة نحن اليوم فى عالمنا العربى نشهد صعود التيار الدينى خطابا وممارسة، وهو صعود يثير إشكاليات ومخاوف لدى أهل «المجتمع المدنى (على حد تعبير رضوان السيد) من أتباع الدينى ومن العلمانيين على حد سواء».

ومن البديهى أن تبرز هموم من قبل التيارات العلمانية والاتجاهات الليبرالية، على أن هموم غير المسلمين وهواجسهم من الظواهر المستجدة للإسلام السياسى والأصولى والحربى. . . إلخ. أكبر وأشد حذرا، وجدية فى التعاطى معها لذا وجد رضوان السيد فى ردود الفعل من قبل المثقفين وعلماء السياسة والاجتماع فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، والتى تمثلت بالدعوة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا تأتى فى باب فهم أسباب هذا الصعود الدينى، إنما تدخل فى باب نقد المجتمع وعجزه عن الدخول فى العصر والحداثة، بسبب تخلفه وبدائيته وتشوهات بنيوية فى اجتماعنا وإنساننا. ويتابع د. السيد القول وقد بدأ ذلك أواخر الستينات بالحملة على ميتافيزيقية الجماهير وفيزاقيتها من جانب اليساريين. وتتابعت الحملة حتى اليوم من أطراف شتى من المثقفين العرب العلمانيين منهم والإسلاميين، توزعت الدعوات من قبل الطرفين، فالاتجاه اليسارى العلمانى دعا إلى الدخول فى العصر بقيمه الليبرالية والديمقراطية، بينما الاتجاه الإسلامى طالب بالعودة إلى الإسلام، وتطبيق الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية، وكما جاء فى المشروع الكبير للدكتور حسن حنفى.

وفق هذا التوجه يقع مشروع استاذنا حسن حنفى، وفى الوقت ذاته نشأت فى مجتمعنا إشكالية الأصالة والمعاصرة، لتبدأ معها معركة فكرية أسالت انهاراً من المداد، بذلت من قبل أصحاب الاتجاهات الفكرية المتنوعة فى فكرنا المعاصر، ولو القينا نظرة ميدانية على ساحة الصراع لوجدنا أن الإسلاميين تقدموا خطوات على التحديثيين بالاتجاه بعد الحملات على الجاهلية الداخلية وامتداداتها الخارجية، إلى نقد الدولة العربية الحديثة والمعاصرة، ويرجع ذلك إلى الاستجابة الجماهيرية التى لاقوها والتى تعود بالقطع إلى اكتشافهم مكمن «الداء» فى الانسحاق الاجتماعى والسياسى الذى تعانيه مجتمعاتنا وإنساننا، أنهم وهم ينتقدون «لا إسلامية الدولة المعاصرة على أرضنا، يريدون الوصول إلى السلطة من أجل «فرض» ما يعتـ ـرونه الحل الأمثل لمشكلاتنا كلها. من هنا كان امتنتاجنا أن الطرفين إنما يمارسان نقد

المجتمع «أو إدانته» وليس «فهم» المشكلات التى تحاصر مجتماعتنا إننى أرى أن تلمس أسباب الصعود الجماهيرى الإسلامى إنما يبدأ من هذه النقطة بالذات.

فى هذا الاتجاه يؤكد صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، أحقية الحكم للشريعة الإسلامية، إذ ليس هناك مجال للدين، ومجال آخر للدولة، فالدين نظام الدولة ويتحدث عن لغة التغيير والانقلابات، ويذكر حاكمية الله واستغلال الوصول إلى السلطة، وكل ذلك يتم على حساب الإنسان، وهذا ما عبر عنه بالحرف تتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات فى النموذج التراثى عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآنى الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البغى والعدوان والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر.

كانت هذه وجهة نظر السلفية الحديثة فى حل مشكلاتنا، ولنر وجهة نظر ثانية تمثل التيار الحديث الثورى الاشتراكى: يعتمد الصراع الطبقى منطلقا للتغيير... وهو الصراع الايديولوجى الذى تمارسه الطبقة العاملة بهدف تحرير حلفائها الطبقيين، وتحرير نفسها أيضا من سيطرة الأيديولوجية البرجوازية المسيطرة. هذا التحديد من منطلق ماركسى لينينى، فعندما يحدد موقفه لا يأخذ بعين الاعتبار، الأساس القومى، وإنما على أساس طبقى، كما رأينا، وفى هذا المجال يقول حسين مروة «المحتوى الديمقراطى الكامن فى كل تراث روحى قومى والربط بينه وبين المحتوى الديمقراطى الأممى للثقافة المعاصرة الذى هو انعكاس حقيقى للمحتوى الديمقراطى الأممى لثورات التحرر الوطنى المعاصرة وللثورة الاشتراكية التى أصبحت طابع عصرنا».

بعد الإطلاع على موقفين متناقضين من قضية التعامل مع التراث، يتبادر إلى ذهننا السؤال أين أصبح الصراع الآن؟ ولصالح من تجرى الأمور؟ وهذا ما لاحظه د. رضوان السيد بقوله: إن تلمس الصعود الإسلامى يبدأ من نقطة الاستجابة الجماهيرية الملحوظة لدعوات الحل الإسلامى الشامل، إذ أن.. الدينى فى تاريخنا الوسيط والحديث لم يحتل أبدا هذه المساحة التى يحتلها اليوم فى الوعى والمجال، أن الناس يعطون الدينى والمقدس اليوم وظائف ما كانت له... إنما الذى يفرق بين الثيوقراطية والنظم الاجتماعية والسياسية الأخرى هو مجالات الدينى والسياسى فى كل منها. وفى المجال الإسلامى بالذات، ما كانت هناك مؤسسة سياسية اجتماعية، واحدة تمارس الدين والسياسة. ويستعرض فترات

متلاحقة متباعدة من التاريخ الإسلامى، لم يمارس فيها الفقهاء أو رجال الدين السلطة السياسية، إنما كان دور الفقيه الدعوة إلى طاعة السلطان ولو كان جائرا، فى حين أتيحت الفرصة للفقهاء أكثر من مرة لاستلام السلطة ولم يفعلوا ذلك (أيام العثمانيين، ابن تيمية عندما تزعم عامية دمشق)، أما اليوم فنجد تصاعدا لدور الدين فى العالم الإسلامى، كما فى إيران وتصاعدا للتيارات الأصولية، وذلك على قاعدة فشل الدولة الحديثة المعاصرة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى، وكما يلاحظ الدكتور رضوان السيد: «فليست هناك حقبة فى تاريخنا القديم، والحديث عجزت فيها السلطات السياسية عن القيام بوظائفها مثل هذه الحقبة... ومع ذلك تحول السلطة نفسها إلى«مقدس، لا يجوز المساس به، فيواجهها الجمهور بمقدسه الحافظ لوجوده وهويته وكرامته وإنسانيته، فليس الأمر «أمرتخلف من جانب الجمهور، الجأه أو يلجئه إلى «البدائى، الدينى، كما أن الدينى ينحشر فى تحوله إلى «مشروع سياسى» ليس من طبيعته، فالدينى مطلق وشعائرى، والسياسى نسبى ومتغير وذو طبيعة مساومة. ولا يستطيع الدينى أن يتنازل للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسى لا يستطيع التحول إلى «مطلق» و «مقدس» ولذا يعمل كلا الطرفين فى الدولة العربية المعاصرة اليوم بطريقة معكوسة، يطمح السياسى إلى أن يصبح دينا، ويطمح الدينى أن يصبح سياسيا، وعلة ذلك... فشل الدولة العربية فى القيام بوظائفها السياسية، وتهدد المجتمع ومقدسه كنتيجة لذلك، وهذه ظروف استثنائية جدا لا يمكن القياس عليها أو الاستناد إليها لفهم آليات اشتغال الدينى والسياسى فى تاريخنا. وسط هذا الكلام عن السياسى والدينى، الأصيل والمعاصر، والمشاريع الإحيائية والنهضوية، ترى أين تقف الديمقراطية؟ والتى هى ضرورة ملحة بين الأصالة ومشاريع التحديث والنهوض بالتراث، فالتراث يتم فى ضوء العقل وللإفصاح عنه وتعميمه يتطلب شروطا سياسية على رأسها مسألة الديمقراطية تسمح بالتغير عن تعدد الأصول، ومثل هذه التعددية موجودة فى الذات وفى الأصل، الديمقراطية هى أساس الإظهار بأن التعدد والكثرة والانقطاع ليست بالأمور السيئة، إنما هى نتاج عمل العقل والمجتمع وعلى قاعدة التسليح بالتعدد، وبخصوصية الكثرة والخلاف، تبرز مسألة النظر إلى النهوض والتطور والتمدن على أنها قضايا لا حياة لها، الا تتظافر المصالح الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وسط زمانية حاوية تجمع عناصرها البشرية فى كتلة تاريخية، وهذه الأخيرة وإن كانت صورة المصلحة العامة ووسيلتها التاريخية غير أنها ليست بالضرورة كافلة لتوازن عناصرها. إنما فى النهاية وصول

صراع سياسى واجتماعى وثقافى وأيديولوجى مرهونة نتائجه بوجود الديمقراطية إزاء هذا التقدم المنشود سيزول الحجاب عن الذات وتطهر جوهرها وتاريخيتها بأنها تنتمى إلى حاضرها التاريخى وليس الأصالة، وبمثل هذه الرؤية يتعافى التراث الذى هوعبارة عن البنى الاجتماعية والسلطوية والعادات الذهنية والتربوية وغيرها التى تعطل الرقى، واعتقد أن هذا رأى قد ينال الإجماع، ويشكل ردا على الذين يشيعون بأن التراث أصبح فى غياهب التاريخ، كما الحال مع المعتزلة وابن رشد وابن خلدون، والتراث بنظر هؤلاء، بات قطعة فنية أو مخطوطة بحاجة إلى من يحققها، أو قداسة نعترف بقداستها.

منهجة وأدلجة الوحى

سبق وقررنا أن جوهر المشروع الحنفى، يقوم على العودة إلى الذات، إلى تأصيل الوحى ولا مانع فى البداية من الاستعانة بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل، بعد إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى، وبالتالى تحويل الوحى، انطلاقا من «منهج محكم»، وهذا يتطلب العودة إلى منابع الغيب، والعز المفقود والقضية لا تتطلب سوى تذكر ما كان عليه السلف الصالح، وذلك بنفض الغبار المتراكم على التراث، وصولا إلى كتابة التراث من جديد، ولا تناقض بين الحاضر والماضى، سوى القليل من الأصالة والقليل من الأمانة والتواصل وتجاوز بعض العقبات، لبلوغ عقيدة ثورية، تفوق نظريات العصر الحديث ولا مشكلة فى ذلك أنها موجودة فى رحم التراث، والطريق إلى ذلك ممهدة خالية من العثرات، يكفى فى هذا المجال جلاء العناصر المادية فى التراث وتسليط الضوء على الجانب المضىء منه، وبهذا تتم المصالحة بين الغيب والواقع:

وهكذا نجد الدكتور حنفى، فى البداية يستعين بالظواهر العلمية لتفسير الدين، وفق التطور الحاصل وبالتفاف حاد، يعود ويطلب إرجاع العلوم الإنسانية إلى الوحى، وتطرح بهذا قضية التراث، أو حضور التراث كمفهوم نهضوى فى المعترك الأيديولوجى العربى المعاصر الذى يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتية ومكوناته الموضوعية داخل الوعى العربى الراهن ومثل هذا الموقف لا يخلو من التناقض، بين تمثل حضوره الأيديولوجى على الوعى العربى وانغماس هذا الأخير فيه وبين بعده الموضوعى التاريخى فى اللحظة المعاصرة التى يحلم الوعى هذا بالانخراط الواعى فيها، يعنى هذا أنه تراث غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله.

هذا ويعيب الدكتور حنفى على السلفيين الذين سبقوه خطابيتهم، والذين ينتمون إلى مشاهير التراث الفقهى القديم، وهذا ليس غريبا لأنه يريد أن يتعامل مع هؤلاء من موقع الفقيه كما عرف نفسه، بأنه رجل فقه من أمثال: (ابن حنبل وابن تيمية والأفغانى ورشيد رضا)، وينفى عن ابن حنبل، صفة التجديد، متسائلا: كيف يكون هذا الفقيه مجددا والمعروف عنه أنه الأمين على النص والسنة؟ رغم ذلك خوفا من أن يستبدل الناس الحضارة بالوحى ولم يسلم ابن تيمية من النقد، إذ ذمه لأنه قدم النقل على العقل، واكتشفه بأنه ليس بالحارس المدافع عن التراث، عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية وعن النص ضد تفعيله وتفسيره وتأويله.

ولم يتوقف د. حنفى عند أقطاب السلفية فى العصور القديمة، إنما طال بالنقد عصر النهضة أمثال: محمد عبده الذى مدحه فى البداية، وتوجه بالثناء على رسالته فى التوحيد فتلك الرسالة برأيه مثلت فترة الانتقال من عقائد الإيمان إلى أيديولوجية الثورة وهى الفترة التى بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، من أصل إحياء التراث الاعتزالى والتركيز على حرية العقل، واستقلال الإرادة، ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعى المسلمون نهضتهم ازدهارا، ثم انهيارا ثم نهضة، هذا المدح سرعان ما انقلب إلى ذم، فعاد ليسبغ السلفية عليها، كونها لا تجد فى التاريخ إلا روح الثورة وهدأت فيه روح الأفغانى، وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفى وانتهت حركة الإصلاح الدينى إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية وفى نقد مشترك إلى كل من رشيد رضا وحسن البنا، وجد فى هذا الأخير أنه أسهم مع الأول على قدم المساواة فى تجميد حركة الإصلاح الدينى وإعادة إحياء السلفية الحنبلية، وما قاله بالحرف: «حركات الإصلاح الدينى انتهت على يد رشيد رضا. وحسن البنا وعادت للسلفية الأولى».

لقد اقر حسن حنفى، بأن السلفيين، قد أصابوا من حيث الجوهر، أو بدورهم أقروا بأولوية الوحى على التاريخ، ولكن المشكلة معهم، تكمن فى سيادة العاطفة والانفعال فى أعمالهم الفكرية، فهى تصدر عن حماس وغيرة، تفتقر إلى الوضوح النظرى، تسودها النزعة الخطابية وتتمظهر فى مناهج متنوعة مختلفة، خطابية، تعوزها المنهجية المحكمة، التى ترتكز إلى قواعد وأصول، لذا فإن صاحب مشروع من العقيدة إلى الثورة، قرر أن يملأ الفراغ ويقفز فوق النقص الحاصل فى المشروع السلفى وذلك بإيجاد منهج يرتكز على دعائم فلسفية متينة.

ومنذ البداية رفض المناهج وطرق المعرفة العلمية، وأن الوحى طريق المعرفة، وألقى بثقله على «العقل» بعد أن شكل ضمانة ليقظته، وأن الدين ينيخ بوطأته على التراث، بعد أن كان خاض مثاليته ومهما يكن فإن كل من العقل والدين لم يستطيعا، أن يتخذا موقفاً ، نقدياً، جذرياً من النقل وأيضا الموروث، وأن التراث العربى الإسلامى هو تراث ماهوى، ظاهرة مثالية، نشأت من مصدر قبلى هو الوحى، هو فوق المناهج العلمية التى تتجاهل مثالية موضوعاته وترمى موضوعه بـ «النعرة العلمية» إلى تدنيسه بدراسته، كظاهرة مادية خالصة وبإرجاعه إلى «الإبداع الشخصى أو الأثر الخارجى ويرده إلى الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية، بشكل يجعل الظاهرة التراثية تفقد طابعها المثالى وتتقطع عن أصلها فى الوحى».

يمضى الدكتور حنفى على هدى حدسه وهو الذى قال: ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية وأنا استمع إلى ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والإبداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه فى نفسى... تكويننا هكذا فى مجتمع تراثى، لم نعش بعد عصر النهضة بالمعنى الأوروبى، أى التحول فى نظرية المعرفة، وذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتى من الماضى ولكنها تأتى من العقل ومن الطبيعة ومن الحس... وينتقل للحديث عن نفسه يقول: كأن أحدا كان ينتزع من نفسى انتزاعا وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق إلى كل من يتغير فيتحرك فيبدع شيئا جديدا، وقول أحد الأساتذة: وهذا برجسون، عرفت أننى إقبال وبرجسون، وما أن سمعت عن القصدية وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

قبل متابعة قضية الحدس لدى مثل اليسار الإسلامى، أجد من الفائدة أن أتوقف عند صلة التيارات الإسلامية بالفكر الأوروبى المعاصر، وهذا الأمر توقف عنده صادق جلال العظم فى مولفه «دفاعا عن المادية التاريخية» إذ لاحظ أن المودودى لم يكتف بإدانة التاريخ الإسلامى وتكفيره، بل تعدى ذلك إلى إدانة جاهلية الشرك اليونانية القديمة، أنه لاهوت هايدجر الارتدادى معكوسا، مصدرالوحى الأول فى لاهوت هايدجر، يتحول إلى جاهلية الشرك الأولى فى لاهوت المودودى... ويرجح العظم، وذلك بعد الدراسة المتأنية، لهذه المسألة، سوف نبين أن الأسماء الأبرز فى هذا الاتجاه الإسلامى المعاصر، استعارت الكثير من مقولات وطروحات التيارات الفكرية الغربية فى القرن العشرين، ذات النزعات الدينية

واللاهوتية والصوفيــة، ثم قامت بقلبها فى خدمة اللاهوت الاحـيائى المحلى ويضيف: بأن هناك تأثيرات أيضــا للفلـسفة الحـيوية الألمانية وهنرى برجســون والفينومنولوجيـا والوجودية عموما، وهذا ما يؤكده حنفى بنفسه أويقول: فعرفت أننى إقبال وبرجسون.

وهكذا تظهر لنا المعـرفة عند حنفى بأنهــا مسألة تنبع من ذاته، وهى جـريا على عادة الفلاسفـة والمتصوفة، إشراق صوفى، مكتــوب لفرد ما، وهذا الفرد منحتــه العناية الإلهية إمكانية رؤية الحقيقة، وبالتالى مقــدرته على تغيير الواقع، وكأن التاريخ حمله وزر الزمان، وأخذ على عاتقه هذه المهمة، أننا نحس فى مثل هذا الكلام نفس برجسون الذى تكلم عن التطابق بين فعل المعرفة وخلق الواقع، وهذا ما لمـسناه، عندما يتحدث بلغة النبى، والمفكر الذى استطاع أن يعى تراث مـجتمـعه القديم وأن يرى واقـعه المعاصـر وأن يدفع بمجتمـعه خطوة نحو التقدم، هى مهمـة ورائدة. . . هو النبى بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذى يغير حالهم من حال إلى حال.

إن الفكر فى رأى أستاذنا حنفى، هو القــادر على تغيير الواقع، وهناك مسئوليــة كبيرة ملقاة على كاهل المفكر فى هذا المضمار، لأن الفكر قد انكشف له، وبات مسئولاً عن نقل الرسـالة الحقــيقـية الكفيلة بتــغيير الواقع الراهن، لكى يكون أمينــا، وينفذ منطوق الرسالة ـ بجوهرها، ومفكرنا يلح إلحاحا مستمرا على هذه النقطة، ولا يقف عند هذا الحد، كونها، تمثل حلقة مــركزية فى البناء الفلسفى الحنفى، ومشــروعه العملاق ولأنهــا أيضا تصب فى إطار هدفين يلزمان ممثل اليسار الإسلامى:

الأول: تصليب ما يطمح إليه، بأنه، ليس مجرد مقولة نظرية، إنما يبلغ رسالة الحقيقة المطلقة، ويبدو دور المفكر نبويا، وفى هذا الزمن تكثر الإشارات، الخفية أو الصريحة مثل: «عصرنا مشابه لعصر الوحى القديم وقت نزوله».

الثانى: التنبــيه الذى يرافقه الإصرار فى التــوكيد على أن مشروعــه يتمتع بخصــوصية وذاتية، نابعة من المحيط الحنفى، فمشــروعه نتاج شعوره، فلا تبعية فيه لمـستورد، منهجيته مستقاة من صـميم التراث، بعيدة عن أى تأثير ثقافى غربى.

لذا وسيرا على قاعــدة التأصيل الإسلامى وفق قواعد المعرفـة، وحرصا على جوهرية فلسفــية، تستند إلى مــرتكزات «المعرفة الشــعورية»، من هنا كانت دعــوته إلى تبنى موقف تنويرى، يحذو حــذو الهيغليين اليســاريين وفلاسفة التنوير فى أبحـاثهم حول الدين، التى

يمكن أن يأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم، بحيث نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية ونأخذ بدراسة «الدين كعلم إنساني» أى كموضوع علم النفس الدينى ولعلم الاجتماع الدينى وعلم الاقتصاد الدينى، وعلم تاريخ الأديان المقارن، بهذا يولى صاحب من العقيدة إلى الثورة، علم النقد التاريخى للكتب المقدسة، أهمية كبرى وذلك من أجل إعادة النظر فى المصدر الإلهى للكتب المقدسة وبيان المصدر الإنسانى لهذه الكتب وتقويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدى التبريرى. من أجل هذا تحمس إلى «سبينوزا» وفضله على «ديكارت» لأنه يتفق معه على قاعدة المنهج الذى أخذ به «سبينوزا» ولذلك ترجم رسالته فى اللاهوت والسياسة وطبق منهج الشك الديكارتى تطبيقا جذريا فى المجالات التى استبعدها «ديكارت»، من منهجه، أعنى مجالات الدين الرسمى والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بنى إسرائيل وبرأيه أن «سبينوزا» هو الرائد الحقيقى لفلسفة الأنوار وجذوتها العقلية والتاريخية إذا كان، يرى «أن البحث التاريخى للكتاب المقدس، يسبق الإيمان بألوهيته، فالبحث العلمى النقدى هو الضامن لصحة الكتاب، من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوى على الوحى الإلهى، وبالتالى يعارض «سبينوزا» وجهة النظر التقليدية المحافظة التى تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخى.

ومن منطلقات «سبينوزية» يتوجه بالمعارضة إلى «هيجل ـ وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ ـ لمنهج النقد التاريخى للكتب المقدسة، ويضع هذ المعارضة فى خانة: «الجوانب المحافظة فى فكره»، عارض «هيجل» مناهج النقد التاريخى للكتب المقدسة، ورفض استعمالها، والاعتماد عليها، مع أنه يستشهد بالنصوص، لأنه يحسب أن النص الدينى يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمى، مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته، أو معرفة درجة هذه الصحة، وقد استطاع علم النقد التاريخى، ابتداء من القرن السابع عشر، عند «ريتشارد سيمون» و «سبينوزا» الوصول إلى نتائج حاسمة، فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس، وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخى، وليس على أساس عقائدى إيمانى، كما كان الحال فى كتب التاريخ التقليدى.

لقد توقف حنفى طويلا أمام «هيجل» و «أونامونو» فأعجب بفكرته عن الوحى الحى، أو الوحى المعاش بالتجربة، فى مواجهة «الوحى المكتوب» وعن شهادة الروح قبالة شهادة

الكتاب وعبودية الحرف، يرى أن هذه الفكرة طريفة وصادقة، تخاطب التجربة الإنسانية، إلا أنها تقضى بتاتا على النقد التاريخى، الذى يقوم أساسا على دراسة النص ومعرفة مصدره وتتبع تطوره ونشأته وتخلط بين التصوف والعلم وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولى، ثم تأتى مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخى إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، بخاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفهية كما هو الحال فى الإنجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب».

هكذا أولى حنفي الشعور، أهمية كبيرة، فتتبعه لدى معتنقيه ومستلهميه فى منطلقاتهم الفكرية، حرصا منه على تأصيل الإسلام معرفيا، انطلاقا من الوحى، وعلى ضوء المعرفة الشعورية، بشكل مجمل، ولم يغب عن باله الاستعانة بظواهرية هوسرل، لأنه يتعامل مع ماهيات وليس وقائع، إذ النص التاريخى سيخلى مكانه لنعت «ماهوى» أو «مثالى»، فالتراث العربى الإسلامى يتميز بخاصة جوهرية، لا يتميز بها أى تراث أى أمة أو حضارة أخرى، فهو وحى يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالى يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة. أنه تراث ماهوى يعطى موضوعات مثالية، والمثالية لا تقتصر على الوحى وحده، إنما هى صفة الفكر الإسلامى فى مجمله، والظواهر الإسلامية مثالية أيضا وليست مادية، أى أنها موضوعاته فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية.

إنه التراث الذى تحول موضوعه مع الباحث من أساسه المادى، كونه تاريخا أو حادثة أو واقعة أو فرقة، إلى أساسه الفكرى الشعورى، وعلى ضوء الفنومنولوجيا وضع الحوادث خارج دائرة الاهتمام، وجعل روية ماهية الفكر ونشأته فى الشعور وبهذا، تتحدد مهمة الشارح والشرح، بتحويل النص إلى نظرية خالصة فى العقل، بصرف النظر عن بيئته الأولى التى نشأ فيها، وبذلك يصبح واضحا بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، ويستأنف حنفى نزعته الفنومنولوجية، وذلك عندما يتحدث عن علاقة الفكر بالواقع، مغلبا الواقع على الفكر، فاعتبر أن الواقع مصدر كل فكر.

من أجل ذلك يتغير الوحى تبعا لتغير الواقع ودليله على ذلك، الناسخ والمنسوخ، ليدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواقع، لذا ليس الوحى خارج الزمان، ثابتا لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره، كما أفصح عن ذلك فى دراسات إسلامية.

لقد هدف حسن حنفى من هذه النظرية إلى أن تكون الحجر الأساس فى تجديد أصول الفقه، ذاتيا، بناء لمعرفة يقينية، تأتيه بصورة مباشرة، وما عدا ذلك لا يدخل فى عداد اليقين، وهنا نراه يعمل وفق الحكمة الإشراقية القديمة «اعرف نفسك»، وهذه قد تختصر منهج المعرفة المنطلقة من الشعور. لأن خروج الإنسان، خارج الذات، يوقعه، فى الشك، والنسبية والوهم، لمواجهة كل هذا، ولضمان الوصول إلى اليقين، اليقين النابع من داخله، والظاهر له تلقائيا، يشترط وجود موضوع المعرفة، الضرورى أن يكون فكريا محضا ويتصف بالإطلاق، بعيدا عن المادية، ومن أجل ذلك يؤمن أتباع الحدس بالحقيقة الكلية، المتصفة بالاستمرارية الخالصة، والمختصة بمعان وماهيات، لها أسبقية مطلقة، وهنا نجد أن مفكرنا حنفى قد خلط «برجسون مع هوسرل» أن هذه المنطلقات، مسألة ملحة بالنسبة للمعرفة الشعورية، وهى تمثل حجر الأساس، من الزاوية الفلسفية، لتدعيم لاهوت الثورة والتغيير، وهذا ما يبرر استعانته بـ «ظواهرية هوسرل» بهدف تأصيل الوحى الإسلامى، من منطلق المعرفة الحدسية التى توفر له مواجهة كل تشكيك معرفى بالوحى الإسلامى، عند حدود اعتقاده، لأجل ذلك توجه بالنقد فى كتابه التراث والتجديد، للمنهج التاريخى، وعلى مدى تسع صفحات، كما انتقد قرينه منهج الأثر والتأثير، فتوقف عند عامل البيئة، ضاربا عرض الحائط، بأن الأفكار تنبع من الشعور، ويتوقف عند الأشخاص، مع أن الأشخاص يحملون الأفكار، ولا يشكلون مصادر لها، ويجعل من الإنسان خالق الفكرة غافلا كون الوحى هو مصدر الفكرة، والفكر والتاريخ من طبيعتين مختلفتين. ألم يقل صاحب (من العقيدة إلى الثورة): الله هو التاريخ.

إن هذا الرفض الحاد للتاريخ، الغاية منه، عدم الإقرار بأية معرفة، عدا المعرفة الذاتية الكاملة، معرفة مايراه حنفى ماثلا فى وعيه بصورة مباشرة، وهذا هو مضمون الوحى الإسلامى، فمن له الجرأة على الوقوف فى وجهه وقت ذاك.

لكن المعرفة اليقينية بحاجة إلى المنهج، الذى يشكل عامل الضبط المحكم.. وهذا ما يجده عند «هوسرل» واضع أطر الظاهراتية، التى تلمسها من خلال المنهج الحنفى: هنا يتوجب علينا، أن نتوقف قليلا أمام المنهج الفينومينولوجى، بهدف المقارنة مع المنهج الحنفى: أن الهدف الذى يعلنه هوسرل من فلسفته هو إقامة دعامة مطلقة التعيين تقام على أساسها كل العلوم كافة، والفلسفة خاصة، وهو يرى أن المصدر الأعلى لكل إثبات عقلى هو «الرؤيا» أو حسب تعبيره هو «الوحى المانح الأصلى».

فالمفـروض الاتجاه إلى الأشيـاء ذاتها، هذه هى القـاعدة الأولى والأساسـية فى المنهج الفينومنـولوجى وكلمة شىء تعنى هنا «المعطى» أى مـا نراه أمام وعينا. هذا المـعطى يسمى «ظاهرة» لأنه يظهر أمام الواعى، ولا تدل كلـمة «شىء على أن هناك شيئا مجـهولاً يوجد خلف الظاهرة أن فلسـفة الفـينومنولوجـيا لا تشـغل نفسـها بالبـحث فى ذلك، أن المنهج الفينومنولوجى يعالج مباشرة ما يأتى بين أيدى الوعى وفى متناوله، ألا وهو الموضوع، إذن يهدف المنهج الفينومنولوجى إلى أن يكون منهجا موضوعيا. إن ما يهتم به مباشرة ليس هو الفكرة الذاتية، يعنى العودة الحاسمـة إلى أولوية ميتافيزيقا الذات وابستمولوجـيتها ومنطقها بدلا من العودة إلى الأشـياء ذاتها، أى يقـوم منهجهـا فى وصف الماهية، وطريقة سـيرها تنحصر فى الإيضـاح المتدرج، والذى يتطور درجة درجة بوسيلة الحدس العـقلى للماهية، ويمتاز منهجها باليقين الكامل، وبغية الوصول إلى ماهية، فإنها تبتعد عن الشك الديكارتى وتسـتخدم تعـليق الحكم، أى التوقف عن الحكم، بنيـة الاختـزال الماهوى، بالإضافـة إلى الاختـزال الترانسندنتالى المتـعالى ونتيـجة هذا الأخير، لا يبـقى من الموضـوع إلا مـا هو معطى للذات وحسب.

من أجل الفهم الشامل لنظرية الاختزال الترانسندتالى، ينبغى علينا أن ننظر فى مذهب هوسرل فى «القصدية» لأنه هو أساس تلك النظـرية، ولمعرفة ذلك تتبع الذات، التى تظهر مربوطة ربطا جوهريا إلى المـوضوع، ويظهر الموضوع معطى جـوهريا إلى الذات الخالصة، هذا ومن الممكن أن يقـوم فعل قـصدى بـدون أن يكون له موضـوع حقـيقى فى العـالم الخارجى، ولكن وجـود العالم ليس أمرا ملـحا لوجود الوعى الخـالص، ونلاحظ أن عالم الأشياء الترانسندنتالية (المتعالية) تعتمد كل الاعتماد على الوعى وهو فى حالة نشاط وفعل. أن الحقيـقة الخارجية عاريـة فى جوهرها عن الاستقلال الذاتى، وإنما هى وحـسـب «مجرد شىء ما» ظاهـرة ما هى إلا قصـد أو وعى من حيث المبـدأ. هذا ولاحظ الدكتـور صادق جلال العظم «بأن طالما الفينومنولوجيا تضع الموضـوع بمعناه الثالث ضمن قوسين وتعلقه لا يبقى لديهـا سوى الوعى وغرضه بالمعنى الثـانى من أجل بناء العالم وتفسيـره، صحيح أن فعل الوعى ينصب دومـا عى موضوع ما هو عـرضه، لكن صحيح أيضـا أن الموضوع إياه يبـقى عند هرسـول من طبيـعة الوعى ذاتـــه. يعنــى أن الذات والموضوع هـما حقـا من طينـة الوعى وهيولاه.

انطلاقا من المنهج الظواهرى، يتعامل حنفى مع المعتقدات، باعتبار التجربة الذاتية هى الأساس، وذلك بإيقافه كل الأحكام، بغية الوصول فى نهاية المطاف إلى حجر الزاوية موضوع العقل. غير أن هذا الأخير الذى يدركه صاحب مشروع (من العقيدة إلى الثورة). ثمرة تحليل مكنونات شعوره الإسلامى، متمثلا فى الوحى، إن مكنونات الوحى الإسلامى عند حنفى، عبارة عن موضوع المعرفة المحايث للوعى الإسلامى لا الماهيات الأفلاطونية التى تمثل دعامة أساسية فى المنهج الظواهرى الهوسرلى، إذ إن الوحى الإسلامى عند ممثل اليسار الإسلامى، هو موضوع المعرفة المحايث للوعى الإسلامى، وعلى هذا الأساس تعامل مع التراث، كونه تراثا بدئيا تكون من ذاته وحول ذاته كواقعه مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحى قبلى ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد.

هكذا يصل حنفى إلى بيت القصيد، أو الحجر الفلسفى، الذى يشكل دعامة قوية للوحى الإسلامى، باعتبار أن الوحى هو ما يراه بعد أن يعلق جميع الأحكام، وبالتالى يشكل له اليقين، ومن هنا تبدأ مرحلة اشتقاق موضوعات العلوم الإسلامية، التى يريد أن يعيد بناءها على أساس يقينى، تمهيدا، للوصول إلى المنهاج الإسلامى الأيديولوجية التنويرية للشعوب الإسلامية والتى على ضوئها ستنهض الحضارة الإسلامية من جديد، فالإسلام برأيه قادر على أن يعطى المسلمين الهوية السياسية، وأن يزودهم بنظام اجتماعى يتضمن خلاصهم، مما هم فيه من بؤس وفقر وضنك، ففيه أيضا، نظام عقائدى يحيلهم من حالة الخوف إلى حالة الأمن، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة ومن الوراء إلى الأمام، وطالما أكد مفكرنا مرارا بأن مهمته تسعى إلى تحويل الوحى إلى ايديولوجية، وتأويل الدين إلى ثورة، وتحويل العقائد إلى ايديولوجية ثورية للمسلمين.

لكن لندع جانبا المشروع الحنفى، ونتوقف هنيهة أمام مسألة، إحلال الوحى الإسلامى محل الماهيات، إن مثل هذا الطرح من الوجهة الظواهرية، وبالعودة إلى مفهوم الظواهرى للماهيات المطلقة، نجد أن ما تعنيه، لا يتعدى كونها أنماطا جوهرية المعانى الكلية، وحدها هى التى تبقى فى الوعى. محايثة له، بعد تنقيته من جميع المعتقدات السابقة، وهذا يستحيل أن يتوافق مع الوحى الإسلامى، لأن هذا الأخير عبارة عن مجموعة معتقدات، وعبر قصص وتوجهات أخلاقية وسلوكية، كما أنه يحتوى سيرة وكلام النبى، وفوق هذا

كله، نجد فيه معتقدات لا تقبل الجدل، وفى الوقت ذاته لها مغزاها من الوجهة المعرفية عن العالم الموضوعى مثل: أساسه، وجوده، تاريخه... فى هذا السياق يذكر الدكتور محمد أركون الفكر المدرسى، الذى تعامل مع التراث وهذا ما يتوافق مع ما ناقشه، فرأى: «أن الموقف المدرسى الماثل فى البحث عن نماذج وينابيع وحى فى ماض ممجد، هو إحدى سمات الفكر العربى المميزة(...) وبالرغم من ذلك فإن هذه النزعة المدرسية ذاتها تخضع لموقف أسطورى: إن الأنموذج الذى لا يضاهى والذى يجب تعميمه والمضى شطره بجميع الوسائل الثقافية المستقاة من مختلف التقاليد يبقى هو القرآن وتجربة النبى.

الكلام هذا لا يشكل معانى مجردة كلية، ومثل هذا الكلام، لو أخضعناه إلى «منطق الظواهرى» وذلك من خلال تعليق الحكم لمحتويات الوحى، فلا يمكن أن يكون الوحى فى مثل هذا الوضع آخر شىء تصل إليه بعد عملية تعليق الأحكام، بل على العكس من ذلك فإن الرد الظواهرى، لابد له أن يردها، أن يعلق الحكم عليها، وإلا وقع فى تناقض مع نفسه، ولذا فإن الوحى الإسلامى لا يقدر أن يكون محايثا للوعى على ضوء المنهج الظواهرى، مثل هذا التحليل يقودنا إلى القول: بأن المنهج الظواهرى لا يتلاءم مع المنهج الشعورى الثورى الحنفى الذى عصابه الوحى، إذ هنالك استحالة من الوجهة الظواهرية، القيام بعملية تأصيل معرفى للوحى الإسلامى، وبالتالى الوصول بالوحى إلى مرحلة اليقين الفلسفى، ومع هذا لو اعتبرنا أن آخر ما نصل إليه فى تحليل الشعور ليس معانى مجردة كلية، بل ذلك التركيب من الاعتقادات والقصص والموجهات السلوكية إلخ... الذى هو الوحى الإسلامى لأن هذا المنهج لحظتها يعود غير متساوق مع ذاته انطلاقا من معاييره ذاتها، فهو ينهى عن شىء ويأتى بمثله، فلا قيمة ومن غير المفهوم أن توقف جميع الأحكام على الاعتقادات المنصرمة، بغية أن تصل فى نهاية المطاف إلى الاعتقادات نفسها لأن المنهج الظواهرى إذ فى حال المضى فى هذا المنحنى التحليلى الذى سيقودك فى نهاية الأمر إلى معان مجردة لا يتفق مع المنهج الظواهرى، فكيف سيكون الحال إذا عثرت على قصص واعتقادات وإرشادات وسلوكيات تطبيقية؟.

يواصل الدكتور حنفى تأصيل منهجه الفلسفى، ومن خلال ملاحقة الوحى، وهذا الأخير ليس نتاج التاريخ، كما يزعم المستشرقون، الذين يحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية أصولا تاريخية واجتماعية، ووجهة نظر التعالى تعلن عن نفسها بالقول: نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات.

نجد هنا تمسك حنفي بالأصول الفينومنولوجية، إذا تراجع النعت التاريخي، أمام النعت الماهوي أو المثالي «فالتراث العربي الإسلامي يتميز بخاصية جوهرية، لا يتميز بها تراث أي أمة وحضارة أخرى، فهو «وحي يتحول إلى حضارة، موضوع مثالي، يتحول إلى علوم مثالية، ومناهج فكرية خالصة، ولا تقتصر صفة المثالية على الوحي بمفرده، إنما تتعداه إلى الفكر الإسلامي بأكمله، إذ الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية. في تراث هكذا تصبح مهمة الباحث هي تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ (أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكري الشعوري، تماما كما يفعل الظواهري في إيقاف الحكم وتعليقه، فالباحث في التراث يسير على المنهج نفسه، وذلك بوضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور، وهذه مهمة الشارح أيضا و «الشارح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة في العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها وبالتالي... يصبح جليا بذاته ويتحول: إلى حكمة بعد أن كان تاريخا، المطلوب إذن، تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالصة في العقل.

هكذا يبقى حنفي أمينا للخط الظواهري، كما يتبادر للذهن للوهلة الأولى ولكن سرعان ما نجده، يدعم الوحي الإسلامي بدعامة أخرى، هي دعامة تاريخية، وهذا مالا يتفق مع المنهج الفينومنولوجي، وهذا ما أكد عليه وإلح في القول: بأن «الإنسان كائن تاريخي، وواقعه واقع تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي. وعلم التاريخ هو العلم الأول لأن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي.

ولا نقصد في هذه المقارنة إبراز التناقض الحاد الذي وقع فيه الدكتور حنفي، إنما اللافت للنظر والمثير للتساؤل: بأنه من جهة يطرح المنهج الشعوري الاجتماعي، ومن جهة أخرى يتبع المنهج الماركسي، لأنه حركة الواقع نفسه، ضاربا عرض الحائط ما كان قد أكده، في مقال بعنوان «التفكير الديني وازدواجية الشخصية» (١٩٦٩م). إذ أعلن من خلاله بأن المنهج الذي سيلتزم به في دراسة «الشخصية المصرية» هو المنهج الوصفي الفينومنولوجي «وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية».
ليعود ويعلن: بأن المنهج الوجداني - أي الشعوري ، منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» ومرتبط بالتيار المثالي الغربي، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلي الذي

صاغه هيجل وطبقه ماركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي». عجيب هذا المزج بين «ماركس» و «هوسرل» ومثل هذه المزج مبرر، من وجه نظر مفكر إسلامي، الذي يلح على أن الواقع الإسلامي، يتراءى في الشعور الحنفي، إلا وهي «إن الشعور الإسلامي يتضمن موضوع يقين نهائي»، (الوحي الإسلامي). وهنا تتجلى ضرورة «هوسرل» وفي الوقت نفسه يجد نفسه بحاجة إلى «ماركس» عندما يصطدم بأن الوحي يقوم على عالم متغير وفق شروط تاريخية، وفي رأي أستاذنا حنفي مثل هذه العلاقة العكسيةبين هذين الموضوعين كانت السبب المباشر لولادة الحضارة الإسلامية القديمة، ونشأة التراث الإسلامي ويرى أن هذه العلاقة العكسية، يعول عليها، في صياغة أيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تسهم في بعث الحضارة الإسلامية من جديد.

وإن حاجة حنفي إلى كل من «ماركس وهوسرل» تضعه في مأزق، إذ أن كلا النظريتين، تنفيان بعضهما بعضا، إذ من الصعوبة المصالحة بين «ماركس» «وهوسرل» أما الظواهري يرفض كل علاقة تتصل بالعالم الموضوعي، في حين أن «ماركس» يتمسك بالعالم الموضوعي، وتشكل العلاقات الموضوعية حلقة أساسية في المنطلقات النظرية له أما من جهة الدكتور حنفي الذي يطمح إلى اتصال مباشر بالفكر ورؤية الواقع، رؤية مباشرة، وعلى هذا الأساس يلح وبإصرار، على أن الظواهر كلها شعورية محضة «لا علاقة مادية لها، ولا هي صورية في الوقت ذاته، وهو يرفض الظواهر، مهما كانت، وأيا كانت خارج الشعور، فالأنا ككل مثال، ممتلئ بذاته، مكتف بذاته، متعال على الصيرورة، منعتق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التي لا تستطيع أن تتعاطى وإياه وذلك هو كونها علمية... وجميع المناهج مرفوضة، لأنها تريد أن تدرس الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي. فالوحي يرفض الإرجاع إلى غيره، فالفكر هو يتوالد ذاته بذاته. وهو منطق الأشياء في عالم الأشياء المعمقة. وبتحديده للعالم يقول: العالم هو ما نشعر به، وأن الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أبنية فوقية من نظريات وآراء وموروثات تم توحيدها في الشعور.

إن عملية التوحيد في الشعور تتوافق مع الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التي قامت أيضا على وحي كلي شامل، وقد تكون محاربة الدكتور حنفي للمناهج المغايرة باعتبارها مناهج مناقضة لهذه النظرة الكلية كالمنهاج التحليلي الذي

يمتاز بالتفكيك إلى أجزاء، ضمن سياسة تقنية، تدميرية أخافته فاعتبرها رغبة دفينة فى الهدم للقضاء على الطابع الكلى الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التى قامت أيضا على وحى كامل شامل. هذا الوحى موجود فى كتاب «لم يزور» وباستطاعتنا التأكد منه، وذلك بمطابقته مع الواقع التاريخى والوقائع، ومرة جديدة يعود إلى التاريخ بعد رفضه، لأنه بحاجة إليه، وذلك لنتأكد بوساطته، على وجود النبى، وتتبع الأحداث المتعلقة بسيرته، وولادة جماعته وغزواته... إلخ، وهذا ليس بالصعب، فميسور لنا من خلال مطابقة كل ذلك مع نصوص الكتاب، وهنا يجد نفسه ملزما على التعامل مع المنهج العلمى المرفوض سابقا، ومع ذلك، فإن كل ما نحكم عليه هنا أن القول قد قيل وأنه لم يزور، ولكن المشكلة تبقى فى مضمون القول، كيف نتيقن من حقيقة الوحى من قبل الله بالكتاب؟ وكيف نطمئن من وجود الله؟ هذا ما شغل الفكر العربى والفلسفة العربية منذ نشوئها حتى اليوم، ولم تستطع الوقائع التاريخية أن تحسم هذا الأمر، وبقى المجال مفتوحا أمام الاجتهاد واختلاف وجهات النظر التى تمثلت بالعديد من المذاهب والاتجاهات الفكرية (سنة، معتزلة، شعية، خوارج.. إلخ).

ولا يغيب عن بالنا أن الكتاب يتحدث عن معتقدات معرفية عن الكون، ومثل هذا الأمر يستحيل الاطمئنان له، من دون إخضاعه للتجربة والواقع، وبيت القصيد هنا، إننا سنجد أنفسنا بحاجة للمعرفة العلمية، وهذه الأخيرة تنزع نحو الطبيعى، أى أننا سنخضع لحكم العلوم الجزئية، وبالتالى يتحول الوحى الإسلامى إلى موضع حكم، لا منبع الحكم، وفى مثل هذا الوضع، تصبح الحجة الظواهرية، فى موقع حرج، وتبرز إلى العيان من جديد قضية الوحى. والشكوك القائمة حوله، وهنا تبرز مسألة كبيرة، شكلت نقطة خارقة فى التراث، فمحمد أركون توقف إزاء هذه النقطة معلقا بالقول: «فالقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما هو يعنى: إدخال بعد الثقافة واللغة فى طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعنى إدخالهما أو أخذهما بعين الاعتبار، فى ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها. وذلك يعنى أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته فى جهد الاستملاك هذا. أما «محمد عابد الجابرى» فكانت له رؤية مغايرة، تنطلق من إشكالية المنهج، القائمة على حضور التراث، كمفهوم نهضوى، فى الساحة الايديولوجية العربية المعاصرة، يحكمه التناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية

داخل الوعي العربي الراهن: التناقض بين ثقل حضوره الأيديولوجي على الوعي العربي وانغماس هذا الأخير فيه، وبين بعده الموضوعي التاريخي عن اللحظة الحضارية المعاصرة التي يحلم هذا الوعي بالانخراط الواعي فيها. إن هذا يعني أنه «تراث» غيرمعاصر لنفسه، غير معاصر لأهله. من هذا المنطلق وضع الجابري منطلقات للتعامل مع التراث، قوامها: المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، الطرح الأيديولوجي، وصولا إلى الطرح البنيوي، عبر عملية انقطاع يعقبها اتصال فتواصل.

هذه الوقفة مع كل من «أركون» «والجابري» ضرورية، وهي تسمح لنا بالمزيد من المقارنات التي بدورها تقربنا من ملامسة الحقيقة، خصوصا إذا كان يتعلق بالأصالة والمعاصرة، أو ما اصطلح على تسميته بالحداثة، وما يعني ذلك من تيارات واتجاهات متنوعة، انكبت على معالجة هذا الأمر، وأجد لزاما على، بعد هذه الوقفة، أن أعود إلى الدكتور حنفي وإشكاليته المتأرجحة بين ظواهريته مناقضة لماركسيته، إذا وجد نفسه واقعا بين حجتين تناقض بعضها بعضا، أو في الحقيقة بين منهجين متناقضين، ليس بمقدوره التخلي عن أحدهما، خشية أن ينهار مشروعه بكامله في حال تخليه عن «هوسرل» فلا يعود هناك من حاجة إلى الوحي الإسلامي، وبات من المفروض عليه أن يتأمل محتويات شعوره بعيدا عن المجتمع ومشاكله، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف سيواجه مفكرنا هذا المشروع في الأصل عبر الجمع بين الوحي الإسلامي والثورة الاجتماعية؟

لذا يمكننا أن نختصر إشكالية الدكتور حنفي على السياق التالي:

١ ـ هناك منطق مثالي ذاتي «هوسرل» يتحكم بيقينة الوحي الإسلامي، الممنوح للدكتور حنفي، يجعل من هذا الوحي مجردا من وجوده الموضوعي، والحقائق التي تظهر مسلمات يقينة للظواهري، هي حقائق محايثه للوعي، أي لا وجود لها خارج هذا الوعي، وفي نهاية المطاف، عندما تتحول هذه الماهيات، إلى وحي إسلامي، يسيطر على الدكتور حنفي، في مثل هذه الحالة يتمرد الوحي، من وجوده الموضوعي، وتصبح قضية الوحي بكامله في عالم النفي، لأن منطق الوحي محكوم بالإيحاء إلى شيء يتعدى الذات.

٢ ـ في الوقت الذي يستعين فيه صاحب (من العقيدة إلى الثورة) بالمثالي الذاتي لـ «إثبات يقينية الوحي الإسلامي» يستعين بالمادي التاريخي، وذلك لتبيان، أن التراث القديم له شروطه التاريخية، المرتبطة بواقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وفي الوقت

ذاته يؤكد من جهة على أن التراث مصدره الوحي والوحي يتمتع بصفة الأخلاق، غيرمشروط بغيره، ومن جهة ثانية، يوضح، بأن فكرنا المعاصر، يجب أن ينطلق من مضمون الوحي، وفق الشرط التاريخي المعاصر، وهذا الشرط الأخير ضروري، وملح، وإلا سيكون حكم هذا الفكر، عدم الاستجابة للجديد، في أيامنا المعاصرة هذا احتمال، وهناك احتمال آخر، أن يكون فكرا مبنيا على الخطأ من قبل مفتريا عن الأنا.

وبهذا نجد أنفسنا أمام دعاة كل من التراث والتجديد.. وهذه الأنا فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعوري: «لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور: أما الشعور هو موطن المعرفة والوجود معا لأنه هو ذاته معرفة: فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنساني في آن واحد. نحن ما نشعر به. والعالم هو نشعر به. وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به: بالبداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى».

القسم الثانى

الموقـف من الغـرب الآخـر

الاستغراب
جذوره ومشكلاته

د.يوسف زيدان (*)

يمثل الدكتور حسن حنفى قيمة فلسفية مهمة فى ثقافتنا المعاصرة، بحيث لا يمكن الكلام عن الفلسفة فى مصر ـ والوطن العربى ـ دون الوقوف عند حسن حنفى وأفكاره ورؤاه ومواقفه وجهوده التى لا تهدأ.

والجيل الذى انتمى إليه، من أهل الفلسفة، مدين للدكتور حسن حنفى بالكثير، فبالإضافة إلى ما تعلمناه من كتبه ومن حركته الدؤوب، كان الفضل له دوما فى أننا (تجرأنا) على خوض الغمار وطرح الأفكار.. واعترف هنا أن ما فعله حسن حنفى من خلال (الجمعية الفلسفية المصرية) ومن خلال مناوشتنا الدائمة، كان أحد أهم الأسباب التى دفعت بجيلى إلى الاشتباك والاحتكاك الحقيقى فى أرض الأفكار (كان أفلاطون يقول: المعرفة تتولد باحتكاك النفوس) وقد كان حريصا ـ دوما ـ على الزج بنا فى هذا البحر، مشجعا لنا على التجديف بكل قوة.. ولا شك أنه إحتمل منا ـ قبل الآن ـ الكثير، وأطالبه اليوم، شخصياً، بمزيد من الاحتمال! لأننى بصدد مناوشته والاشتباك الفكرى معه فى مشروعه الأخير.

مشروع حسن حنفى:

أواخر سنة ١٩٩٠ ميلادية، صدر كتاب (مقدمة فى علم الاستغراب) وهو كتابٌ ضخم يقترب من التسعمائة صفحة.. فكان مؤلفه هو أول من أبرز لفظه «الاستغراب» على

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية ـ آداب الإسكندرية ـ فرع دمنهور.

هذا النحو اللافت، وأثار الكتاب بصدوره ضجة واهتماماً واسعاً، فكتبتُ وكتب غيرى من المهتمين بالعلاقة بين الشرق والغرب، عن الكتاب وقضاياه المهمة؛ وناقشناه كثيراً فى عدة ندوات[1].

وتحت عنوان (من الاستشراق إلى الاستغراب) يقول الدكتور حسن حنفي، ما نصه: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر. . وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعورى مخالف لبناء الحضارة التى يدرسونها؛ فإن الاستغراب هو العلم المضاد له. . فى الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبى الدارس بالأمس، هو الموضوع للدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوروبى المدروس بالأمس هو (الأنا) الدارس اليوم[2].

ومع أن الكتاب يقع فى ثمانية فصول وخاتمة، إلا أن محوره الأساسى يكمن فى الفصل الأول، إذ السبعة الأخرى بمثابة تطبيق للفكرة الرئيسة (دراسة الغرب) من ذلك المنظور الذى يسميه المؤلف (منظور الأنا) بيد أن الدكتور حسن حنفى، فى الحقيقة، لم يستقر على مفهوم محدد لهذه الأنا، فأحياناً يعنى بها الشرق وأحيانا الإسلام، وأحياناً دول الجنوب أو العالم الثالث، وأحياناً العروبة. . وعلى أى حال، فهى (دوائر) متداخلة يصعب الفصل بينها، إذ كلها تشكل (الأنا) الذى يتحدث عنه الدكتور حسن حنفى؛ وقد كنتُ أود أن يحدد مقدار كل دائرة منها فى هذا التشكيل الخاص بالذات الحضارية التى ننتمى إليها.

وقبل الدخول إلى الكتاب، والفصل الأول منه على وجه الخصوص؛ نقف عند العنوان (**مقدمة فى علم الاستغراب**) لنسأل: هل الكتاب حقاً مقدمة؟ وهنا نلاحظ أن تسمية الكتاب بالمقدمة لا تنطبق إلا على الفصل الأول، وربما الخاتمة أيضاً؛ ففيهما التنظير والملامح العامة للمشروع ولو كان الكتاب قد اقتصر عليهما ـ دون الفصول السبعة

---

(١) كتبتُ عن الكتاب مقالاً بجريدة الأهرام فور صدوره، وناقشته بإحدى ندوات معرض القاهرة الدولى للكتاب (يناير ١٩٩١) وكتب الدكتور صلاح قنصورة مقاله المنشور بمجلة الهلال تحت عنوان «اعتقال الغرب» ثم كتب الدكتور جابر عصفور سلسلة مقالات نشرتها جريدة الحياة وأعيد نشرها بمجلة الثقافة الجديدة. . وغير ذلك كثير.

(٢) د. حسن حنفى: مقدمة علم الاستغراب (المطبعة الفنية ـ الطبعة الأولى) صـ٢٩.

الأخرى ـ لكان بالفعل مقدمة. . لكن الكتاب اشتمل على التطبيق والمشروع كله، حين راح يدرس مفكرى الغرب من منظور (الأنا) كما أسلفنا. . ويبدو أن المؤلف كان حاضراً فى ذهنه (مقدمة ابن خلدون) بالذات[1]، فاستعار التسمية، ربما، دون أن ينتبه لاختلاف مضمون الكتابين وحدودهما. ومما يؤكد هذا الفرض، الإشارةُ الواضحة ـ المتكررة ـ إلى دورة السبعمائة عام! فقد جاء ابن خلدون بعد سبعمائة عام من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وجاء الدكتور حسن حنفى بعد سبعمائة عام أخرى. . وفى ذلك نوع من التعميم والرؤية العصفورية لحركة التاريخ والإبداع الفكرى.

ثم نأتى لكلمة علم لنسأل: هل كان الاستشراق علماً بحيث يوصف الاستغراب بأنه علم؟ وهنا نلاحظ أن الاستشراق كان دراسة يغلب عليها طابع التأريخ، والتاريخ مُختلفٌ فيه أهو علمٌ أم فن. ولقد أشار المؤلف إلى منهج المستشرقين تحت عنوان ساخر هو «النعرة العلمية» وذلك فى كتابٍ سابقٍ له؛ ومن السهل على غيره أن يصف منهجه بوصف مشابه، إذ تغلب على الكتابَ ـ نظراً لاعتماده على المنهج الفينومينولوجى ـ النزعةُ الشعورية الدافقة، وما تجر إليه من تذبذبٍ لا يتفق مع (العلم) فى مفهومه العام. . والدكتور حسن حنفى يعترف فى أواخر الكتاب بهذه الذبذبة، فيقول تحت عنوان (محاولة فى النقد الذاتى) ما نصه: **«ويمكن إجمال أوجه القصور فى هذه المقدمة فى علم الاستغراب، فى عدة نقاط أساسية:**

١ـ التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، بين العلم الجديد والمعلومات القديمة؛ وقد نشأ ذلك من الرغبة فى الكتابة على مستويين ولجمهورين أو قارئين، الأول مستوى التخصُص الدقيق، والثانى مستوى المعلومات العامة»[2]. نقول: فى هذه الحالة، يصعب قبول وصف (العلم) على ما يقدمه الكتاب! فالأحرى تسمية (اتجاه) أو شىء من هذا القبيل.

ونأتى أخيراً لكلمة «استغراب» وهى اشتقاقٌ خاص من جذر (غرب) فى اللغة، وإذا أطلقت هذه الكلمة، فهى تعنى الاندهاش أو الإنكار، فيقال «استغراب الشىء» إذا اندهش منه أو أنكره. . لكنها فى الدلالة الاصطلاحية تقابل (الاستشراق) وتستقى معناها منه

(١) نظراً لأن مقدمة ابن خلدون يعقبها كتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر).

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٧٧٨.

بدلالة المقابلة والمخالفة؛ وهنا يظهر أن المؤلف لم يخرج من هيمنة النظرة الغربية وهو يصوغ أفكاره واصطلاحاته، فالغرب قام بالاستشراق، وهو (المؤلف) يقوم برد فعل يقابله؛ فيكون الغرب فاعلاً في المرتين.. وربما كان الأفضل عند اختيار التسمية، أن يستفيد الدكتور حسن حنفي من تراثه، فيختار لفظة يشتقها من كلام السابقين الذين درسوا الحضارات الأخرى، كما فعل البيروني مثلا في دراسته للحضارة الهندية فجعل كتابه بعنوان: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.. أو كما فعل مسكويه حين سمى كتابه: تجارب الأمم.. وغير ذلك مما كان يمكن معه تأسيس هذا الاتجاه الجديد في الدراسة، تحت عنوان ينبع من (الأنا) وليس من (الآخر) الذي طالت هيمنته؛ وسوف تطول.

وبعيداً عن هذه الملاحظات الشكلية، تبقى للكتاب أهميته من خلال هذا الجهد الضخم المبذول فيه وفي الفصول التطبيقية، ويحسب له أيضا هذا الشعور الجارف بضرورة تأكيد الذات والهوية ضد عمليات التغريب المستمرة التي تغلغلت في وجدان أمتنا.. وهذا الوعي العميق بحرج اللحظة التي تعيشها الأمة على كافة المستويات، وهو الوعي الذي ينطق في كل صفحة من صفحات الكتاب.. مما يدعونا للقول إن هذه الدعوة لتأسيس شكل جديد للفكر، يُخضع الغرب للدراسة، ولا ينفعل به دوماً؛ هي دعوة نابعة من أغراض نبيلة، لا شك في جدواها وأثرها الإيجابي حاضراً ومستقبلاً.

*****

لكن الدكتور حسن حنفي لم يكن هو أول من دعا إلى هذا الاتجاه الجديد، وقد أشار هو بنفسه إلى أن لهذا (العلم) جذورا ممتد منذ نشأة (الأنا) الحضاري في التراث الإسلامي عبر أربعة عشر قرنا أو يزيد، إذ تمتد الجذور إلى النموذج القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية التي تحولت إلى موضوع دراسة.. ثم أتت مرحلة أخرى حين صور ابن خلدون أهل الشمال وتحدث عن (الفرنجة) وبلادهم وتاريخهم وعُمرانهم.. ثم بدأت، كما يقول الدكتور حسن حنفي بنفسه: **إرهاصات علم الاستغراب في جيلنا، وتحدث الكثير منا عن إمكانية إنشاء هذا العلم، بل ضرورة ذلك حتى يساعدنا على الخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، ولكن الغالب على هذه الإرهاصات أنها تعبير عن نوايا نعلنها جميعا دون أن تتحول هذه النوايا إلى علم دقيق.. ولكن خروج هذه المقدمة**

فى (علم الاستغراب) فى هذه اللحظة يدل على أن لحظة الإعلان عن النوايا قد تم تجاوزها، وأن الإرهاصات الأولى قد تم تحويلها إلى علم دقيق أو كاد.. والمحاولة الأولى هى هذه المقدمة فى علم الاستغراب[1].

ونرى من جانبا أن مقدمة الدكتور حسن حنفى ـ على أهميتها ـ جاءت متأخرة.. فالحقيقة الثابتة أن (تجاوز الإعلان عن النوايا) تم منذ فترة طويلة، وأن مقدمة الدكتور حسن حنفى لم تكن هى المحاولة الأولى؛ فقد سبقته ـ على الأقل ـ محاولتان مشهورتان، الأولى لرفاعة الطهطاوى فى كتابه (تخليص الإبريز فى تلخيص باريز) والثانية لخير الدين التونسى فى كتابه (أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك) وهناك من بعدهما الكثير من الجهود التى بُذلت لقراءة الفكر الغربى القديم والمعاصر من منظور الذات.. ولسوف نتوقف فيما يلى أمام جذور هذا الاتجاه عند الطهطاوى والتونسى، ثم نستعرض الصعوبات والمشكلات التى تواجه ذلك (الاتجاه المعرفى) المسمى بالاستغراب.

جذور الاتجاه

قبل قرابة قرنين، ولد الطهطاوى بصعيد مصر، فى بلدة (طهطا) التابعة لمحافظة سوهاج بالتحديد سنة ١٨٠١ ميلادية، وتوفى وهو فى الثانية والسبعين من عمره بعد حياة حافلة. وقد ذهب فى شبابه المبكر للدراسة بالأزهر، فالتقى هناك بأحد أعلام عصره من أهل الاستنارة ومحبة العلوم: الشيخ «حسن العطار» الذى استفاد الطهطاوى من علومه ومناهجه شيئا كثيرا.. وكان الشيخ العطار صاحب فضل كبير على الطهطاوى حين توسط له عند محمد على كى يرسله مع البعثة العلمية إلى فرنسا؛ إذ كان محمد على ـ بثاقب بصره ـ يخشى على المبعوثين الذين يرسلهم إلى أوروبا لدراسة العلوم الحديثة، من انفلات أمورهم واللهاث وراء المتع الحسية المتوفرة هناك، وبالتالى يفشلون! فرأى محمد على أن من التدابير اللازمة، إرسال فقيه أزهرى كمرافق للبعثة، يؤدى بالمبعوثين فروض الشريعة ويذكرهم بأمر دينهم وبلادهم.. ورشح الشيخ العطار لهذه المهمة تلميذه رفاعة الطهطاوى، وسعى عند محمد على للموافقة عليه؛ فسافر الطهطاوى مع البعثة.

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب ص٦٢. وكان يمكن تأصيل منهج الدراسة (الأنا) للآخر، بالرجوع إلى الكثير من المصادر الأساسية فى كتب التراث العربى، لفحص أسلوب ومنهج التناول الذى اتبعه المؤرخون والرحالة والعلماء العرب المسلمون عند تعرضهم للكلام عن الأمم الأخرى. وكان ذلك أقرب إلى (اتجاه) الدكتور حسن حنفى وأكثر اتساقا من استعارته للمنهج الفينومينولوجى فى دراسته، فالفينومينولوجيا فى النهاية: إنتاج غربى!

كانت السنوات الخمس التى قضاها الطهطاوى فى باريس (من سنة ١٨٢٦ حتى ١٨٣١) من أخصب سنى عمره، فقد انكب على دراسة اللغة الفرنسية، وبحث أحوال الفرنسيين، ووضع خلاصة بحثه فى كتابه الذى يعد أول دراسة فى (الاستغراب) وهو الكتاب الذى اختار له الطهطاوى عنواناً تراثياً، مسجوعاً على عادة القدماء، هو: **«تخليص الإبريز فى تلخيص باريز»**. . وهو عنوان ـ كما نرى ـ ملىءٌ بالدلالة، إذ يشير إلى سعى مؤلفه لاستخلاص الفوائد الذهبية (الإبريز هو الذهب الخالص) من دراسة الحياة الأوروبية متمثلة فى مدينة باريس. . وهكذا انطلق الطهطاوى بالفعل من الأنا، حين أراد رؤية الآخر[1].

وهكذا، يقوم الطهطاوى ببحث مظاهر الحياة الأوروبية من منظوره الخاص كرجل عربى مسلم، فنراه يقدم دراسة نقدية، لا تستسلم لواقع الحضارة الغربية وتنبهر بها، ولا تحاول ـ من الناحية الأخرى ـ الغض من قيمة هذه الحضارة والحط من شأنها. . باختصار: قدم الطهطاوى دراسة موضوعية.

ولم يترك الطهطاوى مظهرا من مظاهر الحياة الأوروبية فى العاصمة الموسومة بالنور والثقافة (باريس) إلا تعرض له تعرضا نقديا تحليليا، فنراه وهو يذكر الأحوال الاجتماعية ـ مثلا ـ مفرقا بين ما يختص به الفرنسيون، وما يشتركون فيه مع بقية البشر من ظواهر اجتماعية وطباع خُلُقية، ثم يوضح موقفه هو ـ كشرقى ـ من ذلك. . وذلك ما يبدو لنا من خلال هذه الفقرات التالية من «تخليص الإبريز» حيث يقول الطهطاوى: **ومن طباع الفرنساوية التطلع والتولع بسائر الأشياء الجديدة، حيث التغيير والتبديل. . ومن طباعهم المهارة والخفة. . ومن طباعهم أيضا الطيش والتلون، حت أن الإنسان قد يرتكب فى يوم واحد جملة أمور متضادة، وهذا فى الأمور غير المهمة، وأما فى الأمور المهمة فآراؤهم فى السياسات لا تتغير** (وهكذا يفرق الطهطاوى بين الجوهرى والعرضى، أو بين الثابت والمتحول فى السلوك الاجتماعى) **ومن خصالهم محبة الغرباء والميل إلى معاشرتهم، خصوصا إذا كان الغريب متجملا بالثياب النفيسة. . وليس عندهم المواساة إلا بأقوالهم**

---

(١) قد يكون الكلام عن (الأنا ـ الآخر) مناسبا لعصر الطهطاوى، حيث كان هناك ـ آنذاك ـ حدوداً فاصلة يمكن معها تمييز الأنا عن الآخر. . لكن هذا يصعب اليوم، فى زمن د. حسن حنفى، نظراً للتداخل الشديد بين المفهومين بحيث يصعب التمييز بين هذا الجوهر وذاك، وذلك للتداخل الشديد بينهما بداية من نمط الأزياء حتى عالم الأفكار والفلسفة العليا.

وأفعالهم، لا بـأموالهم؛ وهم فى الحقيقـة أقرب للبخل من الكرم.. ومن خصـالهم أيضاً صرف الأموال فى حـظوظ النفس والشهوات الشيطانيـة، واللهو واللعب، فإنهم مـسرفون غاية السرف؛ ثم أن الرجال عندهم عبيد النساء، وتحت أمرهن سواء كن جميلات أم لا.. ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من النساء، وعدم غيرة رجالهم.. الخ.

ثم ينتقل الطهطاوى من الجانب الاجتماعى إلى الجانب الفكرى، فيقول: **إن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسـين والتقبيح العقليين** (وهو مذهب المعتزلة من المسلمين) **ومـن عقائدهم القـبيحة قولـهم إن عقول حكمائهم وطبائعـييهم أعظم من عقـول الأنبياء وأذكى منهم، ولهم كثير من العـقائد الشنيعة كإنكار بعضهم القـضاء والقدر، مع أن الحكم العاقل من يصدق بالقضاء..إلخ.**

ولم يكتف الطهـطاوى فى هذا الكتـاب برؤية المجـتمـع الغربى مـن زاويته الخـاصـة فحـسـب، بل يراه يدخل فى نقاش مع الرؤى الأخرى؛ فـهو حين يتعـرض لأحوال الديانة يقول مـا نصه: **وقد أسلفنا أن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم مـن دين النصرانية غير الاسم، فهم داخلـون فى اسم الكتابيين، فـلا يعتنون بما حـرمه دينهم أو أوجـبه.. ثم أن مسـيو «دى ساسى» لما اطلع على ذلك (يقـصد ما كتـبه الطهطاوى) كتب عليـه «قولك إن الفرنسـاوية ليس لهم دين البته، وانهم ليـسوا نصارى إلا بالاسم، فـيه نظر.. وإن دخلت كنائسنا أيام الأعياد المعظمة ظهر لك صحـة قولى. يقول الطهطاوى: هكذا انتهت عبارته، والحامل له على ذلك، كونه من أرباب الديانة، وعندهم نادر ولا حكم له[1]!**

وقد نال كـتاب الطهطـاوى «التخليص» شـهرة عظيـمة، وترجم إلى اللغـة التركـية؛ ولاتزال طبعاته العربية تتوالى إلى اليوم من حين لآخر. وقد كتب الطهطاوى ـ وترجم عن الفـرنسيـة ـ الكثيـر من الأعمـال المهمـة، لكن ما يعـنينا هنا مادمنا نتـحدث عن جـذور الاستـغراب هو كتـابه «التخليص» الذى يعـد بحق: أول جهد مـبكر يقوم به أحـد علماء الشرق لدراسـة واقع الغرب وتاريخـه وأفكاره.. ومن هنا نقول إن الطهـطاوى كان: رائد الاستغراب فى تاريخنا الحديث.

*****

(١) الطهطاوى: تخليص الابريز فى تلخيص باريز (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ـ مصورة عن نشرة مهـدى علام، أنور لوقا، أحمد بدوى ـ القاهرة ١٩٥٨) ص ٢٥٢.

وبعد صدور «تخليص الإبريز» بربع قرن من الزمان أو يزيد، يزيد تيار (الاستغراب) قوة واستمرار مع صدور كتاب خير الدين التونسى: **أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك**، سنة ١٨٦٧ ميلادية.. ليكون هذا الكتاب هو الحلقة الثانية، المبكرة، فى مسيرة هذا التيار الرامى إلى تأسيس معرفة عميقة بالغرب.

ولد خير الدين التونسى سنة ١٨١٠ ميلادية وسط عائلة شركسية، فتلقى علوم الدين واللغة العربية، ودرس اللغة الفرنسية، ثم صار مملوكا شركسياً لأحد الحكام العثمانيين، هو أحمد الباى حاكم تونس الذى أرسله إلى باريس سنة ١٨٥٢ فى مهمة دبلوماسية قانونية، فظل خير الدين هناك حتى سنة ١٨٥٦ ميلادية.. وهذه السنوات الأربع كانت فترة شبيهة بالسنوات الخمس التى قضاها الطهطاوى هناك، من حيث كونها فترة كافية لدراسة واقع الغرب، وهى الدراسة التى سوف يضع خير الدين خلاصتها ضمن كتابه «أقوم المسالك...» الذى سنتحدث عنه بعد قليل.

وبعد رجوعه إلى تونس، تم تعيين خير الدين وزيراً للبحرية، وزار عاصمة الخلافة العثمانية فى تركيا (اسطنبول) عدة مرات، ووضع فى هذه الفترة عدة مشروعات إصلاحية لم تلق نجاحاً فانسحب من الحياة السياسية وعكف على تحرير كتابه «أقوم المسالك».. وبعد صدور الكتاب بست سنوات، وبالتحديد فى سنة ١٨٧٣، تم تعيينه رئيسا لوزراء تونس، فظل فى هذا المنصب أربع سنوات حاول خلالها تنفيذ آرائه الإصلاحية، التى لم تلق للمرة الثانية نجاحاً ـ بسبب الظروف الدولية ـ فاستدعاه السلطان عبد الحميد إلى عاصمة الخلافة العثمانية، وعينه كبيراً للوزراء، وهو المنصب الذى كان يُعرف باسم: الصدر الأعظم.

ومرة ثالثة تُخفق محاولات خير الدين الإصلاحية فى عاصمة الخلافة، لظروف عامة وخاصة يطول شرحها (أهمها: الفوضى المالية، وصراع الدول الأوروبية على النفوذ فى المنطقة، وعدم مجاملته للسلطان العثمانى) فانتهى الأمر بعزل خير الدين.. وظل فى عزلته حتى مات فى اسطنبول سنة ١٨٩٩ ميلادية.

وكتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» هو أشهر ما كتبه خير الدين، بل هو كتابه الوحيد.. وقد نُشر الكتاب لأول مرة، فى تونس، ثم أعيد نشره فى تركيا، وتُرجم إلى الفرنسية بعد صدور طبعته الأولى التونسية بعام واحد، وبعد الترجمة الفرنسية تُرجم

الكتاب إلى التركية. . وبعد مائة عام من صدور الطبعة الأولى العربية، صدرت ترجمة إنجليزية للكتاب قام بها ليون براون ونشرها سنة ١٩٦٧[(١)].

وفى سنة ١٩٩٠ ـ وهى نفس السنة التى صدر فيها كتاب الدكتور حسن حنفى ـ صدر «أقوم المسالك» فى طبعة محققة، فى تونس، قال المحقق فى مقدمتها: **ورجاؤنا أن يحتل هذا الكتاب وهو يظهر كاملا غير مبتور، مكانته. . باعتبار مؤلفه رائدا لعلم يسعى إلى استكناه الغرب وسبر أغواره، يمكن تسميته بـ (الاستغراب) Occidentalisme مقابلة مع (الاستشراق) Orientatisme الذى لا ننكر لا محالة فضله، بقدر ما نمقت انحيازه وتحامله على الحضارة العربية الإسلامية**[(٢)].

وفى مقدمة «أقوم المسالك» يورد خير الدين الأسباب التى دعته لوضع الكتاب، فيجملها فى: «إغراء ذوى الغيرة والعزم، من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها، وتحذير ذوى الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم فى الإعراض عما يحمد من سيرة الغير (الغرب) الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش فى عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغى أن يُهجر. . وهذا على إطلاقه خطأ محض»[(٣)].

ويورد خير الدين من الأدلة العقلية والنقلية شيئاً كثيراً، ليستدل على وجوب الاستفادة من التمدن الغربى. ثم يعلل اتجاهه الذى سيعرف اليوم باسم (الاستغراب) حين يقول ما نصه: **ولما كان الغرض من هذا الكتاب لا يتم إلا ببيان أحوال البلدان الأوروباوية، لزم أن نثنى العنان إليه، مدرجين فى إثنائه ما يناسب الأمة الإسلامية.**

ويتجاوز خير الدين فى كتابه المبكر «أقوم المسالك» حدود الاستغراب بمفهومه الجديد ـ الذى يدعو إليه الدكتور حسن حنفى ـ حين يجمع بين غايتين، الأولى دراسة الواقع

(١) مؤخراً قام الدكتور معن زيادة بنشر مقدمة الكتاب مع دراسة جيدة، يقول فى التمهيد لها ما نصه: لما كانت الدراسات عن خير الدين نادرة إلى حد يثير الدهشة، خاصة باللغة العربية، ولما كانت مقدمة «أقوم المسالك» تشكل المصدر الأول لدراسة فكر خير الدين وتجربته فى الإصلاح، فقد رأيت ضرورة إعادة نشر هذه المقدمة، وقدمت لها دراسة تحليلية. . آملاً أن يملأ ذلك بعض الفراغ الموجود فى ميدان دراسة الكتاب وتجربة خير الدين، وتونس، بل والتجربة العربية عامة فى محاولة النهوض ومواجهة التحديات الفكرية.
ـ معن زيادة: خير الدين التونسى وكتابه «أقوم المسالك» (الطبعة الثانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٥) ص ٩.

(٢) خير الدين التونسى: أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفى (بيت الحكمة ـ قرطاج ـ تونس ١٩٩٠) المجلد الأول ص ١٤١ (مقدمة المحقق).

(٣) المرجع السابق ص١٢٦.

والتاريخ الغربى من وجـهة نظر شرقية، وبيان تطور مـسيرة الحضارة الأوروبية فى سـياقها الخاص (وذلك هو الاستغراب) ثم الغاية الثانية وهى تصحيح صورة الشرق المسلم فى ذهن الإنسان الغـربى والرد، ضمنا، على الصورة التى صـاغها الغـربيون فى دراسـتـهم للشرق المسلم (وهو ما يُعـرف بالاستشراق) فنراه وهو يشـير إلى دراستهم للشـرق المسلم (وهو ما يُعرف بالاستشراق) يرى فى مقدمـة الكتاب ـ إلى أنه: هذا ما دعت الحاجة إلى تحريره من أسباب التقدم والتأخر للأمة الإسلاميـة، ملخصا جلة من الكتب الإسلامية والافرنجية، وبه يعلم من لاخـبرة له بأحوال المسلمـين من الأوروبين وغيـرهم، ما كان لـلأمة الإسلامـية والتقدم فى المعارف وغيرها وقت نفوذ الشريعة فى أحوالها ودخول الولاة تحت قيودها، وأن الشريعة لا تنافـى تأسيس التنظيمات السيـاسية المقوية لأسـباب التمدن ونمو العمـران، كما يعتقـده الكثير ممن ذكرنـا، حتى صاروا يدرجون ذلك فى صـحف أخبارهم ومسـتحدثات تأليـفـهم[1] وقد لاحظ ليون براون الذى قـام بترجمة الكتـاب للإنجليزية، المعنى المراد من العبارة السـابقـة، فأشار إلى أنها تدل على أن التونسى كان ينوى منذ البـداية إصدار ترجمة فرنسية لكتابه، لأنه يوجه بالحديث هنا إلى الجمهورين: العربى الإسلامى، والأوروبى.

وفى الكتاب عـبارة مهمة، تـوضح لنا ـ اليوم ـ أن ما يسمى بالنظام العـالمى الجديد، ليس جديداً! تقول عـبارة خير الدين: **سمعت من بعض أعيان أوروبـا ما معناه «إن التمدن الأورباوى تدفق سيله فى الأرض، فلا يعارضه شىء إلا استأصله قوة تياره المتابع، فيخشى على الممـالك المجاورة لأوروبـا من ذلك التيـار، إلا إذا حـذوا حذوه وجـروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق».**

ولم يقف خـيـر الدين التـونسى أمـام هذا الوضع العـالمى ـ آنذاك ـ مـوقف الرافض المتشنج، وإنما أقر بواقع الأمر، معقبا على العبارة بقوله «وهذا التمثيل المحزن لمحب وطنه، مما يصدقه العيان والتجربة» وهكذا يعـترف خير الدين بالواقع الحاصل، لكنه لا يقف أمامه مكتوف الأيدى، وإنما يشـرع فى درس متمهل لـطبيعة التـمدن الأوروبى وأطواره المتعاقـبة وتجلياته العلميـة والسياسية، وينتقـى ـ بعين الخبير ـ ما يلائم بلاده من النمـوذج الحضارى الغربى؛ ثم ينهى مقدمته الخلدونية بقوله:

«وإنى لاأزال أقول إن ترتيب التنظيمـات (الإدارية والسياسية) المشـار إليها، من لوازم وقتنا هذا. كما أقـول، صدعاً بالحق، أن كل موظف لا يرى الاحتساب عليـه فى وظيفته،

(١) صفحة ٢٠٥ من نشرة الدكتور معن زيادة.

فهو عديم الأمانة والنصيحة لدولته ووطنه.. حيث إن أكثر المتوظفين (الحكام والإداريين) إنما يباشر خطته على مقتضى شهواته ومصالحه الخصوصية، مؤثراً لها على المصالح الوطنية العمومية؛ فهب أنه كان مجبولاً على حب الإنصاف، فإن غيره لا يفعل مثله إلا بمراقبة الاحتساب، ولأنه لو كان منصفاً في الواقع ما ضره الاحتساب حتى يمتنع منه، بل اللائق بحاله مزيدُ الحث عليه، إذ به تظهر براءته ظهوراً لا يحصل بدون ذلك.. وفيما أودعناه في هذه المقدمة للمستبصرين كفاية».

وهكذا بدأ مشروع النهضة عند خير الدين التونسي من هموم الواقع، فاستقرأ الأحوال، ثم نظر في أحوال الآخر (الأوروبي) ثم عاد مرة أخرى لواقعه يحمل مفتاح النهضة.. وكان هذا المفتاح هو الديمقراطية والحسبة على الحكام؛ لكن التونسي ـ وغيره من الإصلاحيين ـ لم يُمسك بهذا المفتاح فضاع المشروع النهضوي كله، وضاعت الأمة الإسلامية أيام العثمانيين.. ولاتزال ضائعة.

المشكلات الأساسية:

بعد جهود رفاعة الطهطاوي وخير الدين باعتبارهما مؤسسين لهذا الاتجاه في عصرنا الحديث لم تتوقف محاولات الباحثين الشرقيين لقراءة الثقافة الغربية من منظور الذات، وقد أشار الدكتور محمود حمدي زقزوق في خاتمة كتابه **(الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري)** إلى تزايد الدعوة لتأسيس اتجاه الاستغراب، من خلال عبارة الدكتور السباعي الذي يقول: «كثيراً ما أتمنى أن يتفرغ منا رجال للكتابة عن هذه الحضارة الغربية وتاريخ علمائها بالأسلوب نفسه الذي يكتب به المستشرقون، من تتبع الأخبار الساقطة وفهم النصوص على غير حقيقتها «ثم يعقب الدكتور زقزوق قائلا «وفكرة انشاء اتجاه مقابل للحركة الاستشراقية سبق أن أثيرت في بعض المؤتمرات الإسلامية. ويشير المستشرق رودي بارت إلى ذلك بقوله: ولا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالاً، ولو من ناحية المبدأ، عن إمكانية أن ينشأ في الناحية الأخرى، أي في العالم العربي الإسلامي، اتجاه للبحث، شبيه بالدراسة الإسلامية عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم النصراني الغربي وتحليله بطريقة علمية.. وقد دعا الدكتور محمد رحبار في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور سنة ١٩٥٧ بحماس إلى هدف من هذا القبيل، ولكنه لقي معارضة شديدة».

وهكذا يظهر لنا أن الدعوة إلى (الاستغراب) قديمة سواء كانت دعوة متعصبة كما فى (أمنية) الدكتور السباعى، أم كانت دعوة موضوعية كما فى (اقتراح) الدكتور محمد رحيار. وقد رأينا من قبل أن الطهطاوى والتونسى قاما بالفعل بدراسات استغرابية. فما الذى يبقى للدكتور حسن حنفى، صاحب كتاب: مقدمة فى علم الاستغراب؟ يبقى له لفت الأنظار بقوة إلى ضرورة الاهتمام بهذا الاتجاه، ويبقى له التأكيد على مصطلح (الاستغراب) الذى يعود الفضل فى انتشاره وذيوعه إليه، وتبقى له محاولته (الاستغرابية) فى كتابه هذا الذى خصص فيه سبعة فصول لدراسة نشأة وتطور الوعى الأوروبى المعاصر.

ومع هذا، فإننى أرى جملة صعوبات أساسية ومشكلات تواجه ذلك الاتجاه (الاستغراب) وتحول دون نجاحه كما نجح الاتجاه المقابل له (الاستشراق) من قبل.. وهذه الصعوبات المشكلات، على جهة الإيجاز هى:

أولا: لاتزال المبادرات (الاستغرابية) محض جهود فردية، فلم تتأسس لدينا، بعد الطهطاوى، مدرسة لهذه الدراسة بحيث تتنامى الجهود وتتراكم المعارف.. هذا فى الوقت الذى كان فيه الاستشراق (مؤسسة) غربية، ترعاها الحكومات وتخصص لها الأقسام الاكاديمية فى جامعات الغرب، وتمدها بالتمويل اللازم؛ وذلك ما يفتقده ـ حتى الآن ـ مشروع الاستغراب.

ثانيا: كان الغرب يدرس الشرق من موضوع القوة والتفوق، وقد سهل ذلك عملية الحصول على المادة البحثية والمخطوطات وغير ذلك من القدرة المعلوماتية الممهدة للبحث.. هذا فى الاستشراق، أما الاستغراب فهو يواجه نقصا معلوماتيا، إذ لا يسمح الغرب ـ لأنه فى موضع القوة ـ إلا بالمعلومات التى يريد هو أن نعلمها عنه.. بل أكثر من ذلك، ففى كثير من الأحيان، نستمد معلوماتنا عن ذاتنا من الغرب! وتلك مسألة خطيرة.

ثالثا: كان الاستشراق موظفا فى خدمة الأغراض السياسية والاستعمارية للغرب، ولايزال، أما عندنا فالحال مختلف، إذ لا ينظر أصحاب القرار فى العالم العربى الإسلامى إلى المادة البحثية بنفس الجدية، مما يعرض نتائج البحث (الاستغرابى) لخطر الإهمال، كغيره من البحوث، وبالتالى يتراجع تيار البحث فيه.

رابعا: مسألة «المنظور» الذى يتم من خلاله قراءة الحضارة الغربية.. إذ إننا، حتى الآن، مازلنا نعانى من مشكلة الهوية واضطراب مفهوم الذات، والتذبذب بين الانتماء

العربى، والإسلامى، والشرق أوسطى (المزعوم).. إلخ، وهذا بدوره سوف ينعكس على ما يقدمه الاستغراب الجديد، وبالتالى سوف نختلف على نتائج الاستغراب!

خامساً: تبقى صعوبة «الانبهار بالغرب» وهى خطورة عظيمة على الدارس فى حقل الاستغراب.. فالمستشرقون درسوا الحضارة الإسلامية والتراث العربى وهما فى حالة سكون وخمود، أما الحضارة الغربية فهى لاتزال حية متطورة، وهنا تنشأ إمكانية الانبهار واحتمالية أن يغرق الباحث الاستغرابى فى تيار الحضارة الغربية المتدفق، ولا يستطيع الوقوف على الثابت والمتحول فيها.

*****

وبعد .. فإن الصعوبات التى ذكرناها لا تمثل (استحالة) قيام **اتجاه الاستغراب**، فهى صعوبات من الممكن التغلب عليها لإفساح المجال أمام هذا الاتجاه البحثى الجديد الذى سيكون له نتائج مهمة، بل هو ضرورة مستقبلية فى إطار ما يسمى بالنظام العالمى الجديد.. فهو نظام لا يمكن لنا أن نرفضه، فلا يبقى لنا إلا محاولة فهمه - من خلال فهم بنية الحضارة الغربية - وبالتالى نضمن أن نتعامل معه تعاملاً جيداً يحفظ لنا هويتنا الحضارية كعرب مسلمين.

(الاســـتغراب)
مشروع حسن حنفى الحضـارى

أ. محمود أمين العالم (*)

١ ـ مدخل نظـرى

حسن حنفى مفكر إسلامى، مجدد جسور، يســتوعب تراثنا العربى الإسلامى استيعابا عميقا، كما يستوعب التراث الفلسفى لعصرنا اسـتيعابا عميقا كذلك. وتمتلىء نفسه بهموم وطنه المصرى وأمته العـربية، وهموم العالم الإسلامى عامة. وهو يقـدم عصير هذا كله فى مشـروعه الحضارى الذى يعـمل على إنجازه منذ ما يقـرب من ربع قرن. ومشـروعه هذا، الذى يواصل استكماله بجدية ودأب، يعبر فى الحقـيقة عن مرحلة جديدة من أجل التجديد الدينى والفكرى التى تتـجلى فى أعمـال الشوكانى والطهطاوى والأفـغانى ومـحمد عـبده والجسر، وإقـبال وابن باديس وعلال الفاسى ومالك بن نبى وطنطاوى جـوهرى وعلى عبد الرازق وأمين الخولـى ومحمد النويهى ومحـمود أحمد طه وخـالد محمد خـالد وغيرهم. ولكن لعل حسن حنفى لا يقف عند تجديد الشريعة بل يسـعى كذلك بجرأة وتفتح واستنارة إلى تجديد العقيدة نفسها. فـهو يضيف إلى الدراسات فى أصول الدين وعلم الكلام المتعلقة بعلم الله، بل يحول عـلم الله إلى علم الإنسان ـ كمـا يقول ـ وينتقل بنا من علم العـقائد الدينية إلى علم الصراعات الاجتـماعية. يقول فى مقدمة كتـابه الموسوعى «من العقيدة إلى الثورة» (أنا فقيـه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مـصالح الناس). إنه يـسعى

(*) كاتب وناقد ومفكر عربى.

للجمع بين العقيدة والتغيير الثورى الاجتماعى بجهد - نجح أولا ينجح - إلى إقامة لاهوت التحرير والتغيير والتثوير. هاجسه الأساسى هو الإنسان الفاعل الحر المتجدد فكرا وحياة. وهو مسعى فى تقديرى جليل ونبيل بغير شك.

وهو يطلق على مشروعه «التراث والتجديد، لأنه فى التراث وبالتراث يسعى لتحقيق التجديد الذى ينشده. ومشروع حسن حنفى يتألف من مدخل عام يتمثل فى كتابه «التراث والتجديد»؛ الذى يعرض فيه الأفكار والخطوط العامة لخارطة مشروعه كله، ثم من ثلاثة محاور بعد ذلك المدخل العام، أولها محور يتعلق بنقد التراث العربى الإسلامى وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين، فى محاولة لإصلاحهما وفق احتياجات وملابسات عصرنا، ويتمثل هذا المحور فى موسوعته «من العقيدة إلى الثورة» ذات المجلدات الخمس، وثانيها محور يتعلق بنقد تراث الحضارة الغربية، حضارة الآخر على حد قوله ويتمثل فى كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» وهو ما سنركز عليه فى دراستنا هذه. أما المحور الثالث فيتعلق بالتفسير والواقع، وهو محور فى طور الإعداد، ولم ينشر بعد.

وكتاب «التراث والتجديد» - كما ذكرنا - هو المدخل العام للمشروع. والتراث عند حسن حنفى ليس تراث الماضى فحسب بل هو فى نفس الوقت معطى حاضر. فهو مخزون نفسى عند الجماهير، وهو جزء من الواقع الحاضر. فنحن على حد قوله «نعمل بالكندى كل يوم، نتنفس الفارابى فى كل لحظة، ونرى ابن سينا فى كل الطرقات وبالتالى يكون تراثنا القديم حيا يرزق، يوجه حياتنا اليومية» (د. حسن حنفى: التراث والتجديد. طبعة ١٩٨٠ صـ ٢٤). وعلى هذا فتحليل وتجديد تراث الماضى - وخاصة علم الكلام وعلم أصول الدين - طبقا لحاجات العصر هو تحليل وتجديد كذلك لعقليتنا الحاضرة. وبهذا يمكن تحقيق النهضة المنشودة.

والتجديد يتم بطرق ثلاث: تجديد اللغة وتجديد المعنى وتجديد الشىء أو الواقع. أما تجديد اللغة فيتم - كما يقول - باستخدام الألفاظ المتداولة بدلا من الألفاظ التقليدية، فنستخدم كلمة «أيديولوجية بدلا من كلمة «دين، وكلمة «قبلى» بدلا من كلمة «شرعى»، وكلمة الإنسان الكامل» بدلا من كلمة «الله» وهكذا. أما فيما يتعلق بالمعنى فيتم بإعادة قراءة التراث بمنظور العصر وعلى أساس الشعور، فالشعور كما يقول «أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعى». وهذا ما يبين تأثر حسن حنفى بفلسفة هوسرل الظاهراتية

وتبنيه لمنهجها ورؤيتها. وتجديد الشيء عند حسن حنفى يعنى تغيير الواقع الثقافى وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات. ويعرض الكتاب فى جزئه الأخير لأسس إعادة بناء العلوم الإسلامية الأربعة: الكلام والأصول والفلسفة والتصوف. من أجل إقامة علم جديد يستمد من الوحى أصوله. فالوحى عند حسن حنفى متجه إلى تغير العالم وتجديده وبهذا يحول الوحى نفسه إلى حضارة. وتأسيسا على هذا فإن مهمة «التراث والتجديد» عند حسن حنفى هى تحويل العلوم القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر. (المرجع السابق، ص ١٩٧٤ ـ ٢٠٣).

وفى موسوعة حسن حنفى «من العقيدة إلى الثورة» سنجد تفصيلا لكل هذا الذى كان على نحو تخطيطى عام فى كتابه «التراث والتجديد».

وقد لا تسمح هذه الدراسة المكرسة لكتابة «مقدمة فى علم الاستغراب» بعرض هذا الكتاب الموسوعى، ولهذا نكتفى بالإشارة السريعة إلى بعض ملاحظاتنا المنهجية عليه، كتمهيد لدراستنا لكتابه عن الاستغراب.

إن حسن حنفى يسعى إلى تجديد شعورنا الراهن وعقليتنا السائدة كما يقول فى كتابه «من العقيدة إلى الثورة» بنقد ما فيها من رواسب مستمرة تنتسب إلى الفكر الأصولى القديم، ولكنه يستند فى هذا إلى مفهومين من المتعذر التسليم بهما:

أولا: إن الرواسب والأفكار السائدة هى عينها امتداد للأفكار الأصولية القديمة وهو فى تقديرى مفهوم غير تاريخى؛ فلاشك أن أصول الفكر القديم تنتسب إلى أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية كانت سائدة فى الماضى تختلف عن الأوضاع الراهنة.

ثانيا: يكاد حسن حنفى فى دراسته أن يخلخل مفهوم العقل ويجعله أقرب إلى الشعور أو البديهة أو يجعله على الأقل ينبع أساسا من الشعور أو البديهة، وبهذا يكاد يفقد العقل عقلانيته ويجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية يستمد قيمته ومصداقيته من الشعور والبديهة. وهو تأثر واضح ـ كما ذكرنا ـ بفلسفة الظاهراتية لهوسرل.

ثالثا: يحدد حسن حنفى المعرفة بحدود الأسس العامة التى يصفها الوحى، ولهذا فلا معرفة جديدة. إذا كان ثمة معرفة جديدة خارج الوحى، إلا فيما يطلق عليه اسم الفروع أى التطبيقات لهذه الأسس العامة. وبهذا يغلب الوحى على الواقع بل يشرط الواقع بالوحى الذى هو بدوره مشروط بالكتاب أى بالقرآن. وهذا مما يحد من الاجتهاد العقلى والتجديد الذى يدعو إليه.

رابعـــا: يقلص حسن حنفى التراث العربى الإسلامى فى التراث الدينى وحده ويحد التراث الدينى بالتراث الإسـلامى، ويحد التراث الإسلامى بالتراث السنى. حـقا إن الاتجاه السنى هو الاتجاه السـائد، ولكن هذا لا يبرر إغـفال اتجاهات أخـرى كان لها تأثيـرها مثل الشيعة والمتصوفة، هذا إلى جـانب العناصر الأخرى من تراثنا العربى الإسلامى، من علوم طبيعية ورياضية، وآداب وفنون ومنجزات اقتصادية وإدارية إلى غير ذلك.

هذه بعض الملاحظات المـنهجـيـة العـامــة التى تتـجـاوز بهـا العـديد من الملاحظات التفصـيلية الموضوعية التـى لا يتسع لها هـذا المدخل التمهـيدى لقراءتنا لكتابه «مـقدمة فى علـم الاستغراب».

٢ ـ استغراب أم تغريب معكوس؟

وننتقل بعد ذلك إلى الجبهة الثانية فى مشروع حسن حنفى الحضارى، وتتعلق بالموقف من التراث الغربى الذى كرس له كتابه الضخم «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٩٩١).

يمثل التراث الغربى ـ عند حـسن حنفى ـ «الآخر». إنه الآخر إزاء «الأنا» الإسلامى. على أن هذا «الأنا» مايزال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا «الآخر»، ويعده مصدرا لعلمه. فضلا عن أن هذا «الآخر» يجعل من «الأنا» الإسـلامى موضوعا له ولعلمه. ولهذا يسعى كتـاب «مقدمة فى علم الاستـغراب» إلى محاولة قلب هذا الوضع. فـهو يدعو إلى إبداع «الأنا» بدلا من تقليد «الآخر»، وإلى امكانية تحـويل «الآخر» إلى موضوع للعلم بدلا من أن يكون مصدرا للعلم (المرجع السابق ذكره، ص ٥). وهو يسعى منذ الصفحة الأولى من كتـابه إلى دحض الإيحاء بأنه رافض للغـرب. متـقوقع على الذات، شأن الاتجـاه السلفى التقليدى. على أن حسن حنفى يحدد طبيعة العلاقة بين «الأنا» و«الآخر» بأنها علاقة تضاد لا علاقة تماثل، دون أن ينفى هذا ضرورة النظر فيها وتمثلها وإكمالها (المرجع السابق، ص ١٦). وهو يميز بين طبيعة حضارة «الأنا» الإسلامـية، وحضارة «الآخر» الغربية. والخلاف بينهما هو خلاف بين طبيعتين. فحضارة الغرب ـ كما يقول ـ حضارة ذات طبيعة طردية أى نشأت بالطرد المستمر من المركز ورفضا له، وكتطور صرف، وهو تطور صرف دون بناء «ولا توجد

ماهية مسبقة له كما هو الحال في الوعي الإسلامي» (صـ ١١١). ولهـذا يطغى على طابع تفكيرها المنهج التاريخي كما ظهر في المدرسة التاريخية والماركسية وفي العلوم التاريخية التي سميت بالعلوم الاجتماعية ثم الإنسانية (صـ ١٧). على حين أن حضارة «الأنا» الإسلامية، حضارة ذات طبيعة مركزية ماهوية؛ أي ذات ماهية مسبقة، ولهـذا فهي متمركزة حول رسالتها وعقيدتها الأولى. إنها تنسج علومها من «أصول الدين وأصول الفقه والتصوف» حول مركز واحد، وهي تنطلق من هذا المركز وتبدع من خلاله. «وتطور هذه العلوم ـ كما يقول ـ إنما يكشف عن بنائها. فالتطور جزء من البناء، كما أن البناء يكتمل بالتطور. ونلاحظ هنا أن الفارق بين طبيعة الحضارتين هو أن الحضارة الغربية تتسم بالتاريخية بدون بنية. فوعيها وعي تاريخي، أما الحضارة الإسلامية فهي بنية بلا تاريخية، ووعيها وعي لبنية علومها، أي وعي ماهوي. إن الأنا لا تكون بل توجد» (صـ ١١٠). كما نلاحظ أن الحضارة الإسلامية عند حسن حنفي تكاد تقتصر علومها على العلوم الدينية على خلاف علوم الحضارة الغربية ذات التوجه الاجتماعي الإنساني.

ويحاول حسن حنفي أن يتخلص من الأسطورة القائلة بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية، وأنها الحضارة الممثلة للحضارات البشرية جميعا (صـ ١٩). وإنما هي «فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة من تاريخ الغرب وهو نفسه صدى لهذه الظروف» (صـ ٣٧). وإن كان يقول في الوقت نفسه بأنها «وريث الخبرات الطويلة للتجربة البشرية، تراكمت فيه من الشرق والغرب»! (صـ ٣٧). على أن هذه الثقافة الغربية تهيمن على ثقافتنا وتصوراتنا للعالم فأصبحنا موضوعا لها، ولهذا يسعى حسن حنفي بهذه «المقدمة لعلم الاستغراب» إلى أن تصبح هذه الثقافة الغربية موضوعا لدراستنا، بدلا من أن نكون نحن موضوعا لدراستها. وهو في الحقيقة ينهج في هذا منهجا شبيها بمنهج عابد الجابري في دراسته لتكوين بنية العقل العربي. على أنه إذا كان الجابري يطبق هذا المنهج على دراسة العقل العربي، أي على «الأنا»، العربية الإسلامية أي القومية لا الإسلامية فحسب كشفا لثوابتها المعرفية، فإن حسن حنفي يسعى لتطبيق هذا المنهج على الحضارة الغربية أي على «الآخر».

ويرى حسن حنفي أن مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة قد تحولت ـ على حد قوله ـ إلى وكالات حضارية للغير، وإلى امتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، ليبرالية، وجودية، شخصانية، سيريالية، تكعيبية.. إلى غير ذلك (صـ ٢٤). بل يذهب إلى أن معظم

تياراتنا الفكرية الحديثة هى أقرب إلى التغريب منها إلى الأصالة «فظاهرة التغريب عمرها حوالى مائتى عام فى وعينا القومى، وبها وعينا القومى يسير على قدمين: الأولى طويلة وقوية وربما رفيعة نظرا لأننا نجهل تراثنا القديم، والثانية قصيرة ومتورمة نظرا لانتشار الثقافة الغربية في وعينا القومى لدرجة الانبهار والتبعية (ص ١٥). فالإصلاح الدينى (الأفغانى) والليبرالية السياسية (الطهطاوى) والعقلانية العلمية (شبلى شميل)، كلها ترى الغرب نمطا للتحديث ونموذجا للتقدم، وترى صورتها فى مرآة «الآخر» (صـ ٢٦). على حين أن الفكر الإسلامى القديم استطاع أن يتمثل الحضارات السابقة دون أن يفقد هويته بل قام بنقدها (صـ٢٨). ولهذا، إذا كان الاستشراق هو رؤية «الأنا» (الشرق) من خلال «الآخر» (الغرب)، فإن علم الاستغراب يهدف إلى تأكيد ذاتية «الأنا» باتخاذ موقف نقدى من ثقافة «الآخر» بإعتباره موضوعا. وهذا ضرورة ملحة ـ كما يقول حسن حنفى ـ فى عصر الثورة المضادة بعد أن عاد الغرب يمارس هيمنته الإستعمارية الثانية (صـ ٣٣). ولا سبيل لتحقيق نهضتنا وحضارتنا الشاملة إلا بالتحرر من هيمنة حضارة «الآخر» الغربى. «فطالما أن الغرب قابع فى قلب كل منا كمصدر للمعرفة وكإطار مرجعى يحال إليه كل شىء للفهم والتقييم سنظل قاصرين، وفي حاجة إلى أوصياء» (صـ ٣٤). فلا إبداعاً ذاتياً دون التحرر من هيمنة «الآخر»، ولا إبداعاً أصيلا دون العودة إلى «الذات» الخاصة بعد أن نقضى على إغترابها فى «الآخر» (صـ ٥٢). «فالمجتمعات التى داهمها الاستعمار كانت إحدى وسائل المقاومة فيها اثبات الهوية فى مقابل التغاير والأنا فى مواجهة الآخر والأصالة فى مواجهة التحديث والإغتراب المرتبط به. . . ولكن بعد الإستقلال الوطنى عاد المستعمر من خلال الثقافة وإنتشر التغريب واستقلت البلاد، ولكن احتلت الأذهان. قد ولد الفعل وهو التوجه نحو الآخر رد فعل هو الرجوع إلى الأنا كما هو الحال فى الثورة الإسلامية فى إيران والثورة الإسلامية المعاصرة فى شتى أنحاء العالم العربى والإسلامى» (ص ٢٥). ونلاحظ فى هذا النص مفهوم الهوية يكاد يرتبط بالمفهوم الأرسطى للهوية أى التماثل الذاتى الدائم فضلا عن الدلالة الدينية الخالصة للرجوع إلى «الأنا» فى مواجهة الآخر. وما أكثر الإشارات الأخرى إلى ذلك فى الكتاب مثل «يستطيع الفكر الإسلامى أن يعطى نماذج عديدة دفاعا عن الهوية ضد التغريب مثل تحريم القرآن موالاة الغير والتقريب إلى الأعداء والتودد إليهم ومصالحتهم. . . ورفض التقليد والتبعية فالإعتذار بالتقليد غير مقبول يوم الحساب» (صـ ٢٨

ـ ٢٩). لقد بدأت الحضارات من الشرق، ثم انتقلت إلى الغرب وقد تعود إلى الشرق مرة أخرى على حد تعبير حسن حنفى (صـ ٥٣). ولا فرق فيما يتعلق «بالآخر» الغربى بين تراثه الرأسمالى وتراثه الاشتراكى، فكلاهما تراث سيطرة وهيمنة وتراث عنصرى (صـ ١٠٢). ولهذا فهناك اختلاف حاسم بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. فالحضارة الإسلامية حضارة توحيدية، على حين أن الحضارة الغربية حضارة مفرقة (صـ ٦٦١). ولهذا يقوم حسن حنفى بتأريخ «الأنا» تأريخا يختلف عن التأريخ الغربى الذى يتمثل فى العصر القديم والوسيط فالحديث. أما تأريخ «الأنا» فيتمثل عند حسن حنفى فى مراحل ثلاث كذلك، ولكنها مختلفة. فكل مرحلة منها تدوم سبعمائة سنة. ولقد انتهت منها مرحلتان وبقيت الثالثة. المرحلة الأولى تبدأ من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع وتنتهى بابن خلدون، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر وتنتهى بعصر التحرير من الاستعمار. أما المرحلة الثالثة، أى السنوات السبعمائة الثالثة فقد بدأت بالفعل ـ فى رأى حسن حنفى ـ منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر، وسوف نشاهد فيها ـ على حد قوله ـ العصر الذهبى الثانى للحضارة الإسلامية (صـ ٦٩٧)، على حين أن الحضارة الغربية سوف تتوقف، ذلك أنها استكملت مراحلها الثلاث التى تتمثل فى عصر آباء الكنيسة والعصر المدرسى والعصر الحديث، وليس لها مرحلة رابعة. وبهذه الرؤية الثلاثية أو التثليثية لحركة التاريخ، يؤكد حسن حنفى أن المستقبل للحضارة الإسلامية وحدها. وهى رؤية حضارية فلسفية تذكرنا بالمراحل الحضارية المختلفة عند شبنجلر وتوينبى وهى أقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى العلم. وتكاد تقدم صورة قدرية للتطور التاريخى خالية من أى أساس موضوعى.

وفى ضوء هذه الرؤية التاريخية الخاصة يقوم حسن حنفى بعرض تحليلى للفكر أو الوعى الغربى، محددا فى البداية المصادر المختلفة لهذا الفكر من مصادر يونانية ورومانية ومصادر يهودية ومسيحية ومصادر شرقية قديمة، ثم يتابع هذا الفكر منذ القرن الأول حتى المدارس الفكرية المختلفة فى القرن العشرين، محددا كذلك المعالم الرئيسية لهذا الفكر فى سياقه التاريخى.

على أنه من الملاحظ: أنه فى عرضه التاريخى للفكر أو للوعى الغربى، وفى تحديده لتكوينه وبنيته، لا يقوم بأى دراسة نقدية لهذا الفكر، بل يكاد عرضه له أن يكون عرضا

محايدا، لا يختلف كثيرا ـ إلا فيما ندر ـ عن العديد من كتب تاريخ الفلسفة الغربية، سواء كتبها غربيون أم كتبها عرب، بل هو عرض مسطح أحيانا يكاد يكون مجرد استعراض لعناوين بعض النظريات الفلسفية دون تحليل أو تقييم. ولهذا لا يمكن القول بأن هذه المئات من الصفحات عن تاريخ الفكر الغربى تعبر عن موقف نقدى متميز خاص. إنها مجرد سرد تاريخى له. ولهذا لا أدرى على أى أساس يمكن أن نعد هذه الصفحات استغرابا إسلاميا فى مقابل الاستشراق الغربى! ولو صح اعتبار هذا استغرابا، لكان كل من كتب عن الفكر الغربى أو الأدب الغربى أو الحضارة الغربية مستغربا إذا لم يكن من أبناء الغرب! ولعلنا نجد هذا التأريخ الفلسفى النقدى للغرب عند بعض الكتاب المصريين والعرب مسلمين كانوا أو غير مسلمين، يتميز تاريخهم الفلسفى بموقف ايديولوجى خاص مثل يوسف كرم (برؤيته التوماوية الجديدة) وعبد الرحمن بدوى (برؤيته الوجودية) وعثمان أمين (برؤيته الجوانية) وزكى نجيب محمود (برؤيته الوضعية) ومطاع صفدى فى كتابه «نقد العقل الغربى» الذى قرأ هذا العقل قراءة نقدية من داخله، وغيرهم كثيرون، دون أن يدعو أنهم ابتكروا علما جديدا هو علم الاستغراب. وبهذه المناسبة أتساءل ماذا يمكن أن نسمى الكتابات العربية التى درست وأرخت للفلسفة الهندية أو للخبرة اليابانية أو للفكر الصينى التقليدى أو الثورى مثلا هل نسميها استشراقا أو استغرابا؟!

وفضلا عن هذا كله، فلقد مضى فى عصرنا ما كان يسمى بالكتابة الاستشراقية، فالإستشراق ليس مجرد كتابة عن التراث الدينى للشرق العربى الإسلامى، من وجهة نظر غربية، بل كان يتضمن أمورا عديدة منها كشف النصوص وتحقيقها فى مختلف المجالات الفلسفية والأدبية والفنية والتاريخية والسياسية، كما كان يتضمن دراسات لها ودراسات مقارنة بينها وبين نصوص غربية فى هذه المجالات المختلفة، وتحديد التأثير المتبادل بينه، فضلا عن التأويل والتفسير الذى كان يعبر ـ بغير شك ـ عن أيديولوجية المستشرقين الخاصة، كما يعبر أحيانا عن المصالح والسياسات الخاصة لدولهم. وكان يغلب على أحكام هذا النمط من المستشرقين طابع التأمل الخالص، دون أن تخلو من مناهج علمية فى البحث والدراسة وذلك مثل أعمال ماسينيون وبيرك وواط، وميكيل وجارديه وبرنارد لويس وكراسنوفسكى ورودنسون وغيرهم. ولقد انتهت هذه المرحلة من الاستشراق ـ فى تقديرى ـ

وحققت - بغير شك - إضاءة كبيرة لتراثنا العربي الإسلامي في مختلف المجالات الفكرية والأدبية والفنية والعلمية والتاريخية والاجتماعية والثقافية عامة، على الرغم من نختلف فيه مع هذه الدراسة أو تلك، مع هذا المنهج أو ذاك، مع هذه الأحكام أو تلك. ولقد قامت مرحلة أخرى جديدة في دراسة الأوضاع العربية والإسلامية الراهنة، لم تعد تنتسب إلى الاستشراق القديم، بقدر ما أخذت تنتسب إلى العلوم المختلفة من آنثروبولوجية وسياسية واجتماعية واقتصادية وأدبية. لقد انتهت مرحلة الاستشراق وبدأت مرحلة جديدة من الدراسات العلمية والتجريبية ذات التخصصات الدقيقة المختلفة، مهما اتفقنا أو اختلفنا مع نتائجها أو مناهجها كذلك. على أنه في الوقت الذي تنتهي فيه مرحلة الاستشراق، وتبدأ مرحلة الدراسات العلمية، يبدأ حسن حنفي بما يسميه الاستغراب بل علم الاستغراب! والحق، أنني لا أجد علما بالمعنى المنهجي الدقيق أو إطارا نظريا محكما ومنطقا حضاريا دقيقا - على حد قوله (صـ ٢١) - فليس ثمة تأسيس لقواعد أو لمنهج في هذا الاستغراب. بل لا أجد استغرابا إلا في هذه الدعوة التي يدعو إليها حسن حنفي في مقدمات كتابه وفي صفحاته الأخيرة، وهي دعوة أقرب إلى التبشير والدعوة التعبوية منها إلى العلم أما تطبيقه على الفكر الفلسفي الغربي، فهو مجرد عرض وصفي غير نقدي - كما ذكرنا - لا يختلف في الجوهر عن مختلف الدراسات الأخرى العربية والغربية لتاريخ الفلسفة الغربية. وإن افتقد الدقة العلمية، لا فيما يصدره من أحكام فحسب كما سوف نرى، وإنما كذلك في انعدام استناده إلى مراجع فيما يسوقه من عرض للمذاهب الفلسفية المختلفة إلا فيما ندر، بل تكاد تقتصر مراجع هذا الكتاب على كتبه هو نفسه! وسر هذا - في تقديري - هو اخفاؤه للمراجع الغربية التي استقى منها عرضه الاستغرابي!. بل لعلنا نجد في هذا العرض الذي يقدمه حسن حنفي والذي يسعى به لتأكيد الاختلاف التام بين الموقف الفكري الحضاري الاسلامي والموقف الفكري الحضاري الغربي نجد تماثلا - لا فرقة - بين فصول ومراحل في الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية يحرص حسن حنفي على إبرازه في أكثر من موضع في كتابه.

ونكتفي بإيراد بعض الأمثلة: فعندما يعرض الكتاب لعصر التنوير الغربي في القرن التاسع عشر، مؤكدا أن سمته هي اعتبار العقل سلطانا على كل شيء، وأن العقل أساس النقل، يضيف حسن حنفي إلى ذلك قائلا «كما كان الحال في تراثنا الاعتزالي» (صـ ٣٠٧). وفي حديثه عن هيجل وإشارته إلى أنه في فلسفته تم تحويل الدين إلى المثالية، وتحول

الوحى إلى العقل، أى تم تعقيل الدين وتنظير الوحى، يعلق على ذلك قائلا «كما حدث ذلك عند المعتزلة فى تراثنا الإسلامى القديم» (صـ ٣٤١). ويشير فى حديثه عن بنية العقل الأوروبى إلى أن العقلانية الأوروبية تعد امتدادا لعقلانيتنا الإسلامية الاعتزالية الأولى (صـ٦٢٤). ويقول عن سمات التنظير الأوروبى إنه «تنظيم استعمال الوقت كما هو الحال فى تنظيم أوقات الصلاة عند الأصوليين» (صـ ٦٢٦). بل يتبين تقاربا غير مباشر بين قدرة الوعى الأوروبى فى عصر النهضة على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتماداً على جهد العقل ورؤية الطبيعة وبين النموذج الإسلامى فى تراثنا القديم، وحدة الوحى والعقل والطبيعة الذى تسرب كما يقول قبيل عصر النهضة إلى الوعى الأوروبى بعد نقل التراث الإسلامى من العربية إلى اللاتينية (صـ ٢٣٥). وما أكثر الأمثلة الأخرى التى تماثل بين توجهات ومقدمات تأسيسه نظرية ومفاهيم فى التراثين الإسلامى والغربى.

وعندما نتأمل أوجه الخلاف العام التى يقول بها بين الموقف الإسلامى الحضارى وموقف الحضارة الغربية، نتبين أنه يقيم هذا الخلاف على أسس قابلة للجدل، بل هى أقرب إلى السجال الفكرى منها إلى الحقائق المستخلصة من الدراسة العلمية. فهو يقول على سبيل المثال بأن الحضارة الاسلامية حضارة توحيدية على حين أن الحضارة الغربية والعقلية الغربية مفرقة (صـ ٦٦١). وهى قضية سبق أن عرض لها ودافع عنها أنور عبدالملك ولنا رد عليها فى دراسة قديمة. وهى على أية حال قضية خلافية ولا تستند إلى أسس موضوعية. فما أكثر ما نجد توجهات توحيدية وتفريقية فى كلا الفلسفتين العربية الاسلامية والغربية. ويقيم حسن حنفى دعواه بالاختلاف والخلاف الحضارى بين هاتين الفلسفتين أو العقلانيتين على أساس: «أن النظريات الفلسفية فى الحضارة الغربية وهى المعرفة والوجود والقيم والدين، قد جاءت ـ كما يقول ـ لتغطية الواقع الأوروبى العارى بعد القطيعة المعرفية بعد عصر النهضة وتأسيس الفكر النظرى الجديد. أما عندنا ـ كما يقول حسن حنفى ـ فلم تحدث قطيعة معرفية بعد، وما يزال الواقع مغطى، والوئام قائما بين «الأنا» والعالم. ولذلك لاتجد هذه المباحث الفلسفية فى جامعاتنا وبين طلابنا أى صدى اللهم إلا من كلام محفوظ لابداية له ولا نهاية له ولا هدف. إنما أسس الفلسفة لدينا تتحدد من موقفنا الحضارى الآن الذى يضم جبهات ثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع أى التفسير» (صـ ٦٤٤ ـ ٦٤٥). ولا شك أن هذه الجبهات الثلاث

هى وجهة نظر خاصة لحسن حنفى ولهـا أصداء بغير شك فى فكرنا المعاصر. ولكن هذا لا ينفى وجود قضايا المعرفة والوجود والقـيم فى هذا الفكر كذلك. وما أكثر الدراسات الجادة المتعلقة بها فى جامعاتنا وبين طلابنا ومفكرينا، ولا تشكل أساساً قطعياً للتفرقة الفكرية بين الحضارة الإسلاميـة عامة والفكر العربى الراهن والحضارة الغربية، وإن كـانت تجعل لقضايا تراثنا والموقف من التراث الغربى دلالة خاصة متميزة. بل إن حسن حنفى نفسه يتبين وجود قضايا المعرفة والوجود والقيم والدين فى تراثنا القـديم كما سبق أن ذكرنا. فنظرية المعرفة ـ كمـا يقول ـ تقابل «نظرية العلم عند علمـاء أصول الدين أو المنطق عند أصول الفـقه وفى علوم الحكمة أو الإشراق عند الصوفية، والمعرفة التـاريخية تعادل المعرفة النقلية المتواترة فى تراثنا القديم، ونظرية الوجود تقابل نظرية الوجود عند علمـاء أصول الدين والطبيعيات فى علوم الحكمة والأحكام الشرعية فى علم أصول التوحيد والعدل فى علوم أصول الدين إلى غير ذلك. أما مـبحث الدين فهو الموضوع الغالب على كل علومنا القديمـة» ـ كما يقول ـ (صـــ ٦٤٣ ـ ٦٤٤). وفضلا عن هذا فـإننا نلاحظ أن حسن حنفى يقتصـر فى تحديده لمعالم الحضارة الإسلاميـة على تجلياتها الفكرية الدينية أساسا ـ كما رأينا ـ من فـقه وأصول الفقه وعلم كلام، متجنبا بقـية الجوانب العلمية والثقافية والموضوعـية الأخرى فى هذه الحضارة. كما يسعى فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب» إلى ما يشبه محاولة تفسير أغلب التيارات الفلسفـية الغربيـة تفسيرا دينيـا من ناحية أو تفـسيرا ذاتيا من نـاحية أخرى وأحـيانا بشكل متعسف. فـديكارت عند حسن حنفى «ينتسب إلى العصور الوسطى أكـثر منه إلى العصور الحديثة، وكذلك كانط فكلاهما جعل العقل مبررا للإيمان التقليدى» (صـ ٢٩٣). وهيجل كما يقول حسن حنفى كان «مفكرا دينيا فـى البداية وكما تدل على ذلك أعمال الشباب ثم تحول من الدين إلى المثـالية، من الوحى إلى العقل فى أكثر مـحاولة عرفها تـاريخ الفلسفة الغـربية لتـعقـيل الدين وتنظير الوحى كـما حـدث ذلك عند المعـتزلة والحكمـاء فى تراثنا الإسلامى القديم» (صـ ٣٤١). على أن حسن حنفى إلى جانب هذه القراءة الدينية لأغلب توجهـات الوعى الأوروبى، نراه كذلك يسعى لإضفـاء مفهوم ذاتى شـامل سيطر على هذا الوعى الغـربى كله وكـان من اليسـير علـيه بالطبع أن يدلل عـلى ذلك فى فلسفـات ذات توجهات عقلانية مثالية مثل فلسفة ديكارت وكانط وهيجل وهوسرل، ولكنه يسعى للتدليل على ذلك كذلك فى التوجهات الحسية عند لوك وهوبز وهيوم، وكذلك التوجهات الوضعية والماركسية والتطورية لأنها تجعل الأولوية للواقع على الفكر كما يقول، ولهذا يرى أنها ذاتية

مضادة أو أدبية مقلوبة أو ذاتية جماعية أو وعى اجتماعى روح طبيعية! (صـ ٦٢٢).

على أننا نكاد نجد فى عرضه للوعى الأوروبى الحديث سيادة للفلسفة الظاهراتية حتى قبل ظهورها بشكل نسقى فى كتابات هوسرل. والفلسفة الظاهراتية عنده هى خاتمة المطاف فى تكوين الوعى الأوروبى، ولهذا يكاد يراها مكوناً أساسياً فى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة فهو يجد الظاهراتية فى تفسيره للمثالية المطلقة عند فيشته وهيجل ويرى فى الوجودية تطبيقا للمنهج الظاهرياتى فى الوجود، وهذا صحيح وكذلك الشخصانية التى يراها ارتباطا بالظاهراتية المتأخرة عند هوسرل وخاصة فى مخطوطاته عندما تحولت إلى نزعة أخلاقية صوفية روحية، بل يرى فى الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى والتاريخى وخاصة فى مدرسة فرانكفورت توجها ظاهراتيا اجتماعيا وذلك فى رفضه للفكر السياسى التقليدى والماركسية الداروينية على حد قوله من أجل تحليل جدل اجتماعى على مستوى الإنسان، بل يرى هذه الظاهراتية فى فلسفة العلم الرياضى والطبيعى كذلك وخاصة عند هوايتهد (صـ ٤٨١). حتى الفلسفة التحليلية التى تضم الفكر الرياضى والمنطق وفلسفة العلوم «فإنها أيضا خرجت من ثنايا الظاهريات عند فتجنشتاين. وعلى هذا فالظاهريات عند هوسرل كما يقول حسن حنفى - هى نهاية تكوين الوعى الأوروبى» (. . . .)، بل إنها مشروع الفلسفة الأوربية كلها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل (صـ ٤٨٨).

والملاحظ أن تركيز حسن حنفى على الفلسفة الظاهراتية هو امتداد لتركيزه على الظاهرة الدينية الروحية الذاتية. فالظاهراتية كما يقول تيار اشراقى روحى ومثالية شعورية (صـ ٥١٣).

والواقع أننا نجد فى منهج حسن حنفى نفسه وفى توجهه الفكرى عامة، ما يكاد أن يكون تطبيقا لمنهج هوسرل فى الفلسفة الظاهراتية، عامة كما سبق أن أشرنا. ولعلنا نتبين ذلك فى تفرقته بين الوعى الإسلامى والوعى الغربى التى تستند - فى تقديرى - على تفرقة هوسرل بين علوم الماهيات وعلوم الوقائع.

على أن هذا التوجه الفكرى الظاهرياتى فى تأريخ حسن حنفى للوعى الأوروبى بوجه خاص، إنما يسقط عن استغرابه دعواه النقدية الأصولية الإسلامية، ويجعله مجرد تأريخ غربى للوعى الغربى وإن تضمنته بعض إشارات ومقارنات عابرة للتراث الدينى الإسلامى.

فضلا عن هذا، فإن فلسفة هوسرل الظاهراتية هى فلسفة يقول حسن حنفى نفسه عنها أنها «إعلان الوعى الأوروبى عن نهايته» (صـ ٥١٨). فكيف يتبنى حسن حنفى المبشر بمرحلة حضارية إسلامية جديدة منهجا وفلسفة هما إعلان بنهاية وعى، أى بنهاية حضارة؟! وخاصة أنه لا يطبقها على الوعى الغربى فحسب بل على الوعى الإسلامى كذلك.

هذه هى قراءة مختصرة لدعوة حسن حنفى إلى ما يسميه بمدخل إلى علم الاستغراب. وفى تقديرى أن المشكلة الأساسية المنهجية فى دعوة حسن حنفى بل فى مشروعه الحضارى كله هى فى اقتصاره على قراءة للسياق الموضوعى والتاريخى فى جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية السائدة فى كل مرحلة من المراحل التى ينشأ منها وفيها الوعى، ولهذا افتقدت قراءته للوعى الحضارى الإسلامى والغربى العمق الموضوعى. على أن المشكلة الأساسية الأيديولوجية فهى فى عدم تمييزه بين الجانب الحضارى فى الغرب والجانب الاستعمارى، فضلا عما يقيمه من ثنائية ضدية استبعادية شبه مطلقة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى عصرنا الراهن. وإذا كان الطابع الدينى الإسلامى دون الجوانب الأخرى للحضارة العربية الإسلامية هو الطابع الغالب فى رؤيته الحضارية مع خفوت الطابع القومى العربى، فإنه فى الوقت نفسه يكاد يجعل هذا الموقف الحضارى الإسلامى من الحضارة الغربية هو الموقف العام لبلدان العالم الثالث عامة من الحضارة الغربية.

ولا شك فى صدقية وضرورة وجدية الدعوة التى يدعوها حسن حنفى إلى تخليص ثقافتنا الإسلامية أو العربية الإسلامية أو ثقافات البلاد النامية أو العالم الثالث عامة فى تجليها الراهن من تخلفها وتبعيتها العاجزة للثقافة الغربية. ولا شك كذلك أن الدعوة إلى تأكيد خصوصيتنا الفكرية الذاتية - كما سبق أن أشرنا - دعوة صحيحة وواجبة. على أننا لن نستطيع أن نتبين هذه الخصوصية، وأن نسعى إلى تنميتها وتعميقها إلا من خلال استيعاب تراثنا القديم كله - لا تراثنا الدينى وحده - استيعابا عقلانيا نقديا من ناحية، واستيعاب حضارة العصر كلها كذلك استيعابا عقلانيا نقديا كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل فى دراسة أخرى. على أن هذا الموقف النقدى باتجاهيه، ليس بكاف إن لم ينبثق ذلك عن ممارسة فكرية وعملي[illegible] رية موضوعية إبداعية شاملة تتفاعل تفاعلا إيجابيا مع واقعنا الخاص

وحقائق ووقائع عصرنا الراهن من ناحية أخرى لن تتحقق ذاتيتنا وتتبلور وتتحدد هويتنا الثقافية والقومية بالاقتصار على الجانب الدينى وحده من التراث، أو باستخلاص أسس ثابتة من تراث الماضى أو تصحيح وتطوير إجاباته، ولن تتحقق بتقليد الثقافة الغربية العصرية أو برفضها. فخصوصيتنا الذاتية ليست أقنوما ثابتا، ومعادلة نهائية، بل هى مشروع مفتوح على المستقبل، دائم التطور والتجدد وهى جزء ـ على الرغم من هذه الخصوصية وبفضلها ـ من حضارة العصر. فليس هناك فى تقديرى حضارتان مختلفتان فى عصرنا الراهن، إسلامية أو عربية إسلامية وغربية، أو دوائر حضارية متعددة مختلفة ـ كما يقول أنور عبد الملك ويشايعه فى ذلك حسن حنفى. بل هناك حضارة عصرية واحدة هى ثمرة الثورة العلمية التكنولوجية، وخاصة وسائل المواصلات والاتصالات والمعلوماتية، التى يقول عنها حسن حنفى فى نهاية كتابه إنها «ماتزال ثورة لمعلومات كمية لا كيفية تعطى معلومات ولا تعطى علما، تجمع أخبارا ولا تضيف جديدا» (صـ ٧٢٧) (دون أن يتبين ما تعنيه من ثورة معرفية وإنتاجية) هذا، إلى جانب عولمة بل دولنة الاقتصاد التى يهيمن عليها فى الوقت الراهن النظام الرأسمالى العالمى وشركاته المتعددة الجنسية، وبخاصة الرأسمالية الأمريكية. إلا أنه برغم هذا الواقع الموضوعى العلمى والاقتصادى الذى تسعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى السيطرة عليها واستغلاله لتنميط العالم سياسيا واقتصاديا وثقافيا وطمس مختلف الخصوصيات وإزالة الحدود الثقافية والقومية وفرض مصالحها الإستغلالية ورؤيتها الخاصة للحياة، أقول، على الرغم من هذا، فهناك خصوصيات قومية وثقافية ومصلحية داخل إطار هذا العالم الواحد الموحد موضوعيا على الرغم من اختلافاته. فهناك فى هذا العالم الواحد مساحة من المصالح الإنسانية المشتركة التى تتمثل فى النضال من أجل السلام العالمى والتخلص من أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة الطبيعية والقضاء على الأمراض والمجاعات والتصحر والتخلف، وتبادل الخبرات الاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والمواقف التضامنية الإنسانية. وإلى جانب ذلك ماتزال هناك مساحات شاسعة من النزاعات والصراعات وأشكال متنوعة من الاستغلال والعدوان والاستبداد والتسلط والعنصرية والاستعمار والامبريالية والصهيونية.

إنه عالم واحد زاخر بالمتناقضات والنزاعات المختلفة. ولا سبيل إلى تقسيمه وتقليصه إلى حضارتين إسلامية أو عربية إسلامية أو ثالثية أو جنوبية وأخرى غربية شمالية. نعم

هناك فى ظل فشل النموذج السوفيتى للتنمية الاشتراكية، وانهيار المنظومة الاشتراكية، وفى إطار إنتهاء الحرب الباردة، هذه الهيمنة الرأسمالية عامة والأمريكية والصهيونية خاصة التى تسعى لتوظيف مختلف المؤسسات الدولية والمشروعية الدولية عامة لصالحها وضد بلدان العالم الثالث أو ما يسمى ببلدان الجنوب بوجه خاص. . ولكننا لا نستطيع أن نغفل مختلف التناقضات والتفجرات الأخرى فى عالم اليوم من قومية وأصولية دينية ومصلحية وأيديولوجية، بل بين دول الشمال الرأسمالية نفسه، بين المجموعة الأوروبية والمجموعة الأمريكية الآسيوية حول اليابان والصين، بل بين الغرب الرأسمالى والشرق بمفهومه الأيديولوجى، فالصراع الطبقى لم ولن يتوقف فى العالم. ولهذا فمن الواجب أن نتبصر هذا الجديد المتفجر المتخلق فى عصرنا، وأن نسعى للمشاركة الإيجابية فيه لا الانعزال عنه برؤى قومية أو دينية متعصبة ضيقة الأفق. فهناك ما يمكن أن يوحد قوى وأفكاراً وفلسفات وتوجهات فى الشمال والجنوب، والشرق والغرب، بين المسلمين والمسيحيين، وبين غير المسلمين وغير المسيحيين. ومن واجبنا أن نسعى لتوسيع رقعة المصالح والنضالات الإنسانية المشتركة لا أن نقلصها ونعزل قواها الحية الفاعلة عن بعضها البعض. وعلينا أن نسعى لتضييق رقعة التناقضات والنزاعات ومحاصرة بل وهزيمة ظواهر العدوان والهيمنة والتوسع والاستغلال والاستبداد والاستعمار والعنصرية فى العالم ومع العالم ولمصلحة احترام الخصوصيات الذاتية إلى جسور للتحاور والتفاعل والإغناء المشترك، ومن أجل إرساء علاقات إنسانية جديدة تستند إلى مشروعية ديمقراطية دولية حقيقية متخلية ومتحررة من هيمنة قطب أو أقطاب على العالم، مشروعية ديمقراطية دولية تحترم فيها الخصوصيات الثقافية والقومية المختلفة والمتنوعة، بل تتألق وتزدهر فى مستوى معيشتها وفى حريتها وفى إنتاجها وفى فكرها وفى إبداعها. إنه التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة، والوحدة التى تزدهر بالتنوع والاختلاف. وعلى هذا، فتقليص هذا الواقع الإنسانى الحضارى الشامل الجديد فى حضارة إسلامية أو عربية إسلامية أو فى ثالثة وأخرى غربية، يواجه كل منهما الآخر مواجهة الاختلاف المطلق والعداء، واستقطاب طاقاتنا الفكرية لإبداع علم جديد اسمه علم الاستغراب، لإقامة مركزية إسلامية أو عربية إسلامية فى مواجهة المركزية الأوروبية، هو فى الحقيقة افتقاد للرؤية الموضوعية لخريطة التناقضات والنضالات فى عصرنا مما يفضى بنا إلى العزلة ومضاعفة تخلفنا وتبعيتنا، بل إلى مضاعفة تغريبنا تغريبا معكوسا.

فعلم الاستغراب لم ينشأ كما يقول حسن حنفي (ص ٢٢) في مواجهة التغريب، بل هو في الحقيقة شكل آخر من التغريب الحضاري باسم الاستقلال الحضاري. نعم للاستغراب إن كان مواصلة لقراءتنا العقلانية النقدية للتراث الغربي في مختلف مجالاته لا في الفلسفة فحسب بل في الأدب والفن واللغة والعلم والرياضيات والتكنولوجيا، قراءة نتعرف بها عليه، ونمتلكه معرفة وتمثلا إيجابيا ونكون مؤهلين للإضافة إليه بخبراتنا التراثية والمتجددة وبفاعليتنا وإنتاجنا وإبداعنا. ليست مسألة استعلاء حضاري أو ثقافي أو ديني، أو مسألة تكبر وتكابر، وإنما مسألة فعل وإضافة إلى تراث الماضي وفعل وإضافة ومشاركة في حضارة العصر بما يحقق تطويرا وتنمية لذاتيتنا ولحضارتنا المشتركة.

عذرا لهذه الإنعطافة ذات الطابع السياسي. فالحديث عن الاستغراب والدعوة إليه هو في الحقيقة دخول مباشر في الهم السياسي المباشر على الرغم من طابعه الفكري النظري.

كلمة أخيرة

تمنيت لو استكمل حسن حنفي مشروعه الثلاثي الجبهات وانتهى من كتابة جبهته الثالثة، جبهة الواقع والتفسير كما يقول. فلعلنا نجد في هذه الجبهة الثالثة توضيحا لبعض ما اختلفنا معه في الجبهتين السابقتين أو تصحيحا لما قد يكون قد تورطنا فيه من أخطاء في نقدنا لمشروعه في هاتين الجبهتين. على أن الذي لا شك فيه، أن مشروع حسن حنفي على الرغم من اختلافاتنا معه يعبر عن ثلاثة توجهات أساسية لا مفر من الإنشغال بها ومعالجتها - وإن اختلفنا معه في منهج المعالجة - إذا أردنا تحقيق تنوير حقيقي أصيل في فكرنا العربي المعاصر: الأول هو نقدنا لتراث الماضي، والثاني هو نقدنا لتراث الغرب، والثالث هو تحليل واقعنا الموضوعي وتفسيره تمهيدا لتغييره، وتنميته تنمية ذات عمق روحي أخلاقي اقتصادي اجتماعي ثقافي شامل أو ونحن نسعى لتغييره وتنميته.

على أن حسن حنفي في نقده لتراث الماضي، وقف في نقده عند محاولة إعادة بنائه حتى يتحقق له بهذا إعادة بناء الموروث الثقافي الراهن كما أشرنا من قبل، باعتبار أن هذا الموروث الراهن هو مخزون نفسي متراكم من تراث الماضي. فنقد تراث الماضي وتجديده وفق حاجات العصر هو تجديد لهذا الموروث، بحيث يكون قادرا على إعطاء تصور علمي للعالم وتوجهات ودوافع للسلوك «الوطني» كما يقول حسن حنفي (ص ٩٣). على أنه

بدلا من أن يجدد التراث القديم والموروث الراهن بمحاولة الإجابة على الأسئلة الراهنة لمجتمعنا ولعصرنا، احتفظ بأسئلة التراث القديم كما هى، وحاول أن يجيب عليها إجابة عصرية وإن تمسك أحياناً ببعض الإجابات السلفية مثل قضية «الاستحقاق» أى استحقاق كل إنسان لما يصيبه من ألم وأذى ومثل تبنيه للسحر كحقيقة تكاد أن تكون صنوا للمعجزات. وهكذا لم يخرج من إسار الماضى، بل على الرغم من جسارة بعض إجاباته وإختلافه مع تراث الماضى، ومحاولة إقامته على أرض إنسانية، فإنه ظل فى إطار سلفية أسئلة الماضى وبعض إجاباته.

والموقف من التراث - فى تقديرى - ينبغى أن يقف عند حدود هذا التراث ونقده نقدا عقلانيا فى إطار ملابساته الاجتماعية والتاريخية الخاصة، مستعينين - بغير شك - بمناهجنا العلمية الجديدة. ولهذا فإن التجديد يبدأ بالإستيعاب النقدى العقلانى لتراث الماضى واستخلاص واستلهام الدروس التاريخية منه، ولكن التجديد لا يتحقق بالفعل إلا بالإجابة العقلانية النقدية على الأسئلة المنبثقة من ضرورات الواقع الراهن نفسه ومستجداته. فبهذا يمكن أن نجدد الحاضر وأن نضيف إلى تراثنا إضافة إبداعية حقيقية.

هذا من حيث محاولة حسن حنفى تجديد تراث الماضى. أما فيما يتعلق بنقد الفكر الغربى، فإن حسن حنفى بتمييزه المطلق من الناحية النظرية فى حضارة عصرنا الراهن بين الحضارة الإسلامية أو العربية الإسلامية والحضارة الغربية، ودعوته إلى إعادة كتابة الفلسفة الغربية من زاوية «الأنا» أى من زاوية الرؤية الإسلامية أو العربية الإسلامية وحدها، فإنه بهذا قد أغلق الباب أمام إمكانية رؤية عقلانية موضوعية صحيحة للفكر الغربى فى إطار واقعه الاجتماعى التاريخى الخاص نفسه. وفضلا عن هذا، فإنه لم يقم عمليا وتطبيقيا بنقد الفكر الغربى أصلا من الزاوية الإسلامية أو العربية الإسلامية - إلا بشكل هامشى عابر بل ملتبس - واكتفى بعرضه عرضا سرديا وصفيا برانيا كما أشرنا من قبل. ولم يختلف فى هذا العرض كثيرا مع أغلب من أرخوا لهذا الفكر الغربى، فضلا عن تبنيه لمنهج من مناهج الفكر الفلسفى الغربى وهو المنهج الظاهراتى فى قراءته لهذا الفكر. ولهذا أخشى أن أقول أن حسن حنفى اتخذ موقف الساحر من التراث الغربى لا موقف العالم المتواضع المدقق، فنراه فى نهاية كتابه يصف عمله فى تحرر الأنا من الآخر فى هذا الكتاب بقوله «اقتضى قصر العمر أن أخرج الأفعى أولا من تحت قميصى ثم بعد ذلك أصفه مدققا محققا» (ص

٧٨٧)، إلا أنه في الحقيقة أوهمنا بأقواله شأن السحرة جميعا أكثر مما حقق وعوده. فالثعبان ـ لو كان من اللائق أن نصف التراث الغربي عامة بأنه ثعبان ـ مايزال كما رأينا داخل قميصه، وألغام الآخر ـ كما يقول في نص آخر (ص ٧٤٩) ماتزال في أرضه ـ إن صح كذلك أن نعتبر الآخر مجرد ألغام في أرضنا ـ ولم ينجح استغرابه في أن يطهرها منها اللهم إلا بكلمات مجردة عامة أقرب إلى التبشير والتعبئة الأيديولوجية الحماسية. في تقديري أن الأساس المفهومي لهذا هو عدم تفرقته بين الجانب الحضاري العلمي الإنساني المشترك والجانب العدواني الاستعماري في الحضارة الغربية.

مرة أخرى أقول، إنني تمنيت لو استكملت معرفتي بمشروع حسن حنفي بالتعرف على جبهته الفكرية الثالثة التي لم ينشرها بعد. فبهذا لا يصبح نقدي للمشروع مستكملا فحسب، بل قد تتضح لي أمور لم أتبينها في الجبهتين الأخريين، جبهة تراث الماضي، وجبهة نقد الحضارة الغربية.

وأيا ما كان الأمر، فإن نقدي لمشروع حسن حنفي الحضاري هو جزء من اجتهادنا الفكري المشترك جميعا لنتلمس الطريق لتجديد فكرنا وواقعنا العربيين، في إطار عصرنا الراهن. فنقدي له هو استمرار له واستلهام منه. وهو نقد لا يقلل بحال ما يتسم به هذا المشروع من استيعاب وإحاطة غنية شاملة لتراثها الأصولي القديم وللتراث الفلسفي، الغربي ومن عمق وجدية وطموح وطني وقومي وإنساني نبيل، مما يجعله بحق إضافة حقيقية جليلة إلى الحوار الدائر حول تراثنا العربي الإسلامي كله في إطار عصرنا الراهن.

جدل الأنا والآخر فى مشروع «التراث والتجديد»

د. يمنى طريف الخولى(*)

بسبب ما تعانيه حضارتنا الراهنة من تغيرات موارة، جذرية، هى بالأحرى ارتدادية، يزداد ضغط بضعة من التساؤلات الثقافية التى كانت قد ألحت بإمعان، وارتدت محاولات الإجابة فى مشاريع نخبوية عديدة، يزخر بها الفكر العربى المعاصر.

ولكن كانت قضية «جدل الأنا والآخر» ـ أو منظومة التقابل بين الشرق والغرب، أو طبيعة المواجهة بين الحضارة العربية والإسلامية وبين الحضارة الأوروبية والأمريكية ـ واحدة من أهم تلك التساؤلات، فإن مشروع «التراث والتجديد» الذى طرحه الدكتور حسن حنفى من أكثر مشاريعنا الفكرية التحاما بهذه القضية التى تفرض نفسها الآن على واقعنا وعلى خطابنا، وأجرؤها فى التصدى لها.

ينطلق مشروع «التراث والتجديد» من عام ١٤٠٠ هـ، ليقف على مشارف مرحلة السبعمائة الثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية، بعد مرحلة السبعمائة الأولى ـ القرون الهجرية السبعة الأوائل، التى كانت مرحلة المد والازدهار، وسيادة الزمان والمكان. ثم مرحلة السبعمائة الثانية، القرون السبعة التالية (**)، التى كان انقلابها الجدلى إلى الذبول

(*) أستاذ مساعد فلسفة العلوم بآداب القاهرة.

(**) هكذا فى فاتحة المبتدأ تواجهنا واحدة من إسقاطات فيلسوفنا حسن حنفى الغريبة، الا وهى تلك القوة العجيبة التى يكسبها حنفى للرقم (٧). إن حنفى يصر على طوطمية التسبيع للمراحل التاريخية، حتى يكاد الرقم (٧) يكتسب معه القدسية التى اكتسبها مع الإسماعيليين فى تأملهم لأيام الأسبوع السبعة، والكواكب السبعة المعروفة آنذاك، وبحثهم عن الإمام السابع المتمم لدورة الأئمة أم أنه ما يترسب فى الوعى العربى من تفاؤل دائم بالرقم (٧) «وبنينا فوقكم سبعاً شداداً(النبأ/ ١٢)» والسموات السبع والفراديس السبع المعلقة والأرواح السبع.

والنكوص والارتداد والتبعية. يقف المشروع نزاعا تواقا إلى أن تكون السبعمائة الثالثة والراهنة المركب الجدلى الشامل الصاعد الواعد، الذى يجمع ما فى الطرفين أو المرحلتين، ويتجاوزهما إلى الأفضل، يربطهما معا فى موقف حضارى منشود، ينفض رواسب الجمود والتخلف وصنوف الاستعمار والتبعية، خروجا إلى مرحلة التحرير التام والاستقلال والفاعلية فى الزمان والمكان... ومن قبل ومن بعد تأكيد «الأنا» فى مواجهة «الاخر».

مشروع «التراث والتجديد» أيديولوجيا الإجابة على تساؤلات العصر الملحة، والاستجابة لمتطلبات الواقع الراهن وتحدياته الضروس. إنه أيديولوجيا لحضارة متأزمة وناهضة، تحاول الوقوف على أسباب الأزمة، والخروج منها إلى آليات النهوض، مستجيبة بهذا وذاك لدورة التاريخ.

من هذا المنطلق يتصدى مشروع «التراث والتجديد» لإعادة بناء تراثنا القديم بأسره، بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية معاصرة، بدايتها الوحى وغايتها الأيديولوجيا.

فالأيديولوجيا عند حسن حنفى علم عملى ونظرى على السواء والوحى علم المبادىء العامة، التى يمكن بها تأسيس العلم ذاته، والتى هى فى الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. الوحى هو منطق الوجود المميز لحضارتنا، ومهمتنا تحويله لعلم شامل/ أيديولوجيا شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنسانى المطابق لحاجات العصر. أو لم يتحول الوحى منذ هبوطه إلى حضارة، ارتدت إلى علوم مثالية: نقلية، ونقلية عقلية، وعقلية؟! لم تكن الحضارة الإسلامية بأسرها إلا محاولة لمنهجة وعقلنة الوحى، لكن فى ظروف تاريخية مختلفة. علينا الآن منهجته وعقلنته مجددا، أى طبقا لظروف واقعنا نعيد بناء تراثنا بخطوطه السبع[1] (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، أصول الفقه، العلوم النقلية كالقرآن والتفسير والحديث والسيرة، العلوم العقلية كالرياضيات والطبيعيات والعلوم الإنسانية).

إعادة بناء التراث هى الجبهة الأولى التى يعاد فيها رسم مسار الأنا. الجبهة الثانية لمشروع «التراث والتجديد» هى تحديد الموقف من الآخر ـ الغرب. وذلك فى «علم الاستغراب» الذى يهدف إلى فهم الآخر/ الغرب فى إطاره وتطوره التاريخى ليغدو مجرد

(١) د. حسن حنفى «التراث والتجديد» الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٧.

موضوع دراسة وليس نقطة إحالة، رد مشروعه الثقافي إلى حدوده التاريخية والجغرافية، تمهيدا للقضاء على خرافة الثقافة العالمية التي جعل الغرب نفسه مركزا لها[١]. وفي هذا وذاك، نعيد بناء إيجابيات الحضارة العربية *بوصفها نابعة من التراث الإسلامي، استعدادا* لانتقال دورة الحضارة من الآخر الغربي إلى الأنا.

هكذا نخلص إلى الجبهة الثالثة، وهي موقفنا من الواقع المباشر، الحاضر الراهن. وبينما نأخذ الجبهة الأولى من السلف، والثانية من الغرب، فإن الجبهة الثالثة/ الواقع هي مناط الإبداع، كما أن فيها تصب الجبهتان الآخريان، ولأن النص الديني ـ ثم التراثي والفولكوري من المكونات الأساسية لواقعنا، تبرز ها هنا ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير عن طريق الهيرومنيوطيقا ـ أقوى تمثلات حنفي للفينومينولوجيا ـ مذهبه ومنهجه وأداته الأثيرة جدا. وتعنى الهيرومنيوطيقا بانصهار النص والقارىء معا، النص مادة خام، القارىء يشكلها ويعيد تشكيلها في كل عصر، تبعا للأفق الثقافي المعطى، القراءة مهمة مستمرة، والتأويل إمكانية مفتوحة متجددة دائما.

هكذا يمضي «مشروع التراث والتجديد». «بنظرية هيرومنيوطيقية جديدة، تعيد بناء الحضارة/ الثقافة على مستوى الكوكب الأرضي، وبصفة خاصة اليهودية. المسيحية. والإسلام. وفي سويداء هذه النظرية يرابض الوحي/ التراث بعد تأهيله لهذا ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، في عالم حديث تحرر من الاغتراب، وظافر ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابي»[٢].

ويصرف النظر، أو بتصويبه، على المراحل الثلاث للمنهاج الجدلي (القضية ـ نفيها ـ مركبها) نجد مثلا يمثل الموقف الحضاري المروم، مشروعا ثلاثي الجبهات، يحلو لحسن حنفي أن يطلق عليه اسم الكتاب الذي يمثل البيان النظري الأولي (المانفستو). أي «التراث والتجديد». في هذا الإطار تواجهنا قضية جدل الأنا والآخر، بكل تلك القوة والحضور، ولتمثل أعقد جنوحات حنفي التي يصعب قبولها، بقدر ما يصعب رفضها من حيث هي إحدى الأركان الركينة التي تمنح المشروع شموليته الأيديولوجية.

ـ (١) د. حسن حنفي، «مقدمة في علم الاستغراب» الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١.

(2) Issa I. Boullata, Trends And Issues In Contemporary Arab Thought, University Of New York Press, 1990. P. 40.

ذلك أن سبعمائتنا الثالثة/ مرحلتنا الراهنة، التى تستلزم تجديد التراث، لا تتأتى فقط فى إطار تطور حضارتنا ـ مسار الأنا، بل تتأتى أيضا وأساساً فى إطار اضمحلال الآخر الغربى، وبناء على فقدانه العرش أو المركز، انتهاء دورته الحضارية، وتبادل الأدوار بين الآخر والأنا، المركز والأطراف.... المعلم والتلميذ.. السيد والعبد... الغرب والشرق، ليأتى دور الأنا، وعلينا التهيوء لاحتلال المركز بعد طول بقاء فى الهامش/ الأطراف خلال سبعمائتنا الثانية.

هكذا نجد المنطق لنهضتنا هو نهاية الريادة للشعور الأوروبى، التى تعاصر رد فعلها الجدلى وهو بدايات التحرر لشعوب الشرق بصور عدة من إصلاح أو إحياء أو نهضة أو إعادة بناء الموروث، بداية الريادة لشعور الأنا، شعوب العالم الثالث. إنه شعور يبلور وعياً إنسانياً جديداً وناشئاً، يقوم على التنمية والتحرر والوحدة والعدالة الاجتماعية وتأكيد الهوية، قهراً للتخلف والاستعمار والتجزئة والتفاوت الطبقى والتغريب. هذا الوعى الناشىء فى العالم الثالث، سيتبوأ المركز بدلا من الوعى الأوربى الآفل. تعيين هذا الأفول مهمة علم الاستغراب فى الجبهة الثانية.

ويالها من طوبى ورديةيانعة، ترفرف فيها أحلام الأنا وسائر آماله القومية. فهل الواقع حقا هكذا؟! أيشهد صعود الأنا وأفول الآخر؟!

لقد تخلق مشروع«التراث والتجديد» فى الستينيات، فى ظروف النهوض الشامل للحركات القومية التحررية. فكان ظهور المركزية الشرقية لتعارض المركزية الغربية. وتأتينا «ريح الشرق» لأنور عبد المالك بالمركز أو الدائرة الإسلامية من المغرب حتى الفلبين، والدائرة الصينية اليابانية[1] وسواهما، وأن الإسلام قوة تغيير، نظرية اجتماعية سياسية شاملة تؤلف إطار الفكر التقدمى[2] هكذا فى المربع نفسه مع حنفى، يقف القبطى الأصيل أنور عبد الملك برصانة أسلوبه ودقة تحليلاته وحدة وعيه للخطر الداهم الذى يمثله الغرب ورفض فكره لأنه رصيد المرحلة الاستعمارية.. يقف متبنيا الدعوة لنهوض الشرق على أنقاض الغرب، الذى أخذ فى التصدع منذ اتفاقية «يالطا» عام ١٩٤٥، ليفقد زمام المبادرة وتأتينا نحن «المبادرة التاريخية ومفتاح فك الحصار من الشرق الحضارى ومن مجموعة القارات الثلاث»[3].

(١) د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم» سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥. ص ٦.

(٢) محمود أمين العالم، «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٦ . ص ١٩٢.

(٣) أنور عبد الملك، م. س، ص ١٧١

إنه اتجاه عام في الفكر العربي، يسرف في تعليق الآمال على أفول الحضارة الغربية؛ يسير فيه حنفي إلى آخر المدى، مكرسا لمنطق الصراع الحضاري والحروب الثقافية التي ما فتيء الغرب يشهر في وجهنا منذ أن «كانت نبوءة القضاء على الإسلام تراودهم حتى نهاية القرن الثالث عشر ورددها روجر بيكون،[1] R. Bacon (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) ـ وصولا إلى الجولة التسعينية المعاصرة والشرسة[2].

ولكن متى كان الخطأ يعالج بالخطأ المضاد؟! إن حنفي يتعامل مع الحضارة الاوروبية/الآخر الغربي ككتلة مصمتة، ترفض برد فعل عكسي للتمركز الغربي على الذات بتمركز إسلامي على الأنا. وعن طريق أدلجة كل شيء ينكر عالما مشتركا أو أهدافاً إنسانية عامة، جعلت الأنا يساهم بتراثه في نهضة الآخر، وجعلت الآخر يحقق منجزات عملية هي بعض أحلام الأنا وتطلعاته واحتياجاته،[3]. وبعض وأهم أدوات مشروع حنفي ذاته، ومن ثم يثار الاعتراض بأن التحرر من الغرب وإخلاء مواقعه، ليس من حيث هو آخر، وإنما من حيث هو مستعمر محتل مسيطر مستغل مستنزف للموارد عنصري... صهيوني

«الموقف عسير، فالغرب نار ونور، نار من حيث هو هكذا ونور من حيث استهلاكه للعلم ولحصائل الحداثة، ويزيد الطين بلة أن الثانية علة الأولى، وأيضا إحدى علل التحرر منه!! هنا يتقدم زكي نجيب محمود، ورغم بساطة طرحه لإشكالية الأصالة والمعاصرة وتقليصه إياها إلى مناهج العلوم الطبيعية، فإنه الرائد في فرضها بقوة على مسرح احتراف الفلسفة العربية، يمكن أن نتعلم منه. فوعيه الحاد بالاستعمار، والأرق الذي أمضه إلى آخر لحظة في حياته بجريمة قيام إسرائيل وقد شهد وقائعها عن كثب إبان دراسته في لندن. لم يدفعه هذا إلى الإجحاف الذي يأتي على الأخضر واليابس في الموقف من الغرب، وظل

---

(١) لسنج، «تربية الجنس البشري» ترجمة د. حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط ١، ١٩٧٧، من مقدمة بقلم المترجم، ص ٧٨

(٢) شهدت السياسة الغربية منذ مطالع التسعينيات ما سمي «بالحرب الثقافية» ضد الثقافات المغايرة على العموم والثقافة الإسلامية على الخصوص بهدف تحجيمها والحيلولة دون وصولها إلى وضع ينازع سيادة الثقافة الغربية، هذا في إطار أيضا ما سمي بالنظام العالمي الجديد. كلاهما النظام العالمي الجديد والحرب الثقافية، ظهرا في أعقاب حرب الخليج. وفي مقال و. س. لنيد، «الدفاع عن الحضارة الغربية»، بمجلة السياسة الخارجية الأمريكية، عدد ٨٤، ١٩٩١، ومقال صموئيل هنتنجتون «الصدام بين الحضارات» بمجلة الشئون الخارجية الواسعة الانتشار، تم مناقشة نظرية صراع الحضارات، واعتماد مفهوم الحرب الثقافية. وخلاصة هذا المفهوم أنه بعد انتهاء الحرب الباردة بين الرأسمالية والشيوعية السوفيتية ستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هي خطوط القتال في المستقبل، بين الغرب وبين الحضارات غير الغربية الست، وأولها حضارة الإسلام. ويخلص هنتنجتون إلى دعوة الغرب للاتحاد كي يتصدى لهذا الخطر الزاحف من الشرق الإسلامي إلى الغرب والشمال.

(٣) محمود أمين العالم، «مفاهيم وقضايا إشكالية»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩. ص ٨٩.

رصيد الغرب خصوصا فى العلم الطبيعى وكرامة وحقوق المواطن محتفظاً باخضراره اليانع فى عينى الرائد وفى فكره. وهل ينكر هذا الاخضرار إلا الأعشى؟! ورب معترض بأن محاولته ـ لهذا ـ انتهت إلى توفيقية، هى بالأحرى تلفيقية. ليزداد الموقف عسراً، إنها معسرة «المعاصرة» الشهيرة.

ولا معسرة أمام الطموح الجارف لمشروع «التراث والتجديد» الذى يستهل زاده بامتصاص إيجابيات الغرب إلى آخر قطرة، ليتركه هشيماً تذروه الرياح أو تقتلعه عن وضع المركز. وببساطة يقرر حنفى أفول أو انتهاء أو تقويض الحضارة الغربية، مؤكدا أن هذا الانتهاء كان حتماً مقضياً، فالوحى أساس الحضارة، وبينما يمثل الأنا حضارة مركزية تدور حول المركز/ الوحى، فإن الآخر «الحضارة الغربية» نشأت تحت أثر الطرد المستمر من المركز/ الوحى ورفضا له، بعد اكتشاف عدم اتساقه مع العقل أو تطابقه مع الواقع.

*****

وها هنا نعود إلى نقطة البدء المطلقة، التى يبدأ منها ويرتكز عليها مشروع «التراث والتجديد»، ألا وهى القرآن الكريم أو الوحى، بوصفه نقطة الإحالة المرجعية الثابتة، لأنه الواقعة الأولية المعطاة للشعور، لتمثل نقطة بدء حضارة الأنا.. منطلق وعينا الحضارى، كأمة متميزة بأنها إسلامية، ثم كان الوحى ذاته هو المركز الذى نشأت حوله دوائر علوم تراثنا.

إن الوحى القرآنى فعل توحيد فذ، مثل نقطة تحول متفردة. لم يكن استمراراً لأى مسار كان قبله، نثرياً أو شعرياً. إنه كما قال طه حسين ـ الأستاذ العميد ـ ليس شعراً ولا نثراً، بل قرآن، ولعل ظهور الوحى فى سيرورة الحضارة العربية/ الأنا، يماثل ظهور الفلسفة فى سيرورة الحضارة الغربية (الآخر)، منعطف جذرى وتغيير حاسم، من حيث الرؤية التى أتى بها، والمنهاج الذى استنه[1].

هكذا نتفهم قول حسن حنفى المهم: إن أميز ما يميزنا كأمة سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو أننا تلقينا (وحياً) يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث، أولا، أنه آخر مرحلة من تطور الوحى فى التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحى

(١) على حرب «الحقيقة والتأويل» دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٥. ص ٤٥

مكتملا في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للشرائع، دون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ، ثانياً: أنه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن، وبذلك أمن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بني إسرائيل. وثالثاً: أن القرآن ككتاب مقدس لم ينزل دفعة واحدة، بل نزل منجماً كما يقول علماء التنزيل، أي أنه ليس وحيا معطى، ولكنه وحي منادى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتي كل آية كحل لموقف، ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارات الأخرى هو هذا القرآن».[1]

ويبدو لي أنه لا ضير من اعتبار الوحي نقطة البدء، بصرف النظر عن التأييد الفينومينولوجي لهذا، أي عن رسوخه في المخزون الشعوري. فصحيح أن الأنا ـ هذه المنطقة تتميز بسعة الموروث الثقافي قبل الوحي بزمان سحيق[2]. وأمامنا في مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لاتزالا ماثلتين في شعور الجماهير (أو الأنا). من الحلقة الفرعونية: شم النسيم، السبوع، الفول المدمس، ذكرى الأربعين لأن التحنيط كان يستغرق أربعين يوماً، بل مازال ثمة الحانوتي، أي الحنوطي رغم اندثار التحنيط ذاته. أما الحلقة القبطية، فلا يزال الفلاح المصري ـ سواء اكان مسلماً أو مسيحياً ـ يعيش حتى الآن في تقويمها وينظم وقائع حياته وفقا للشهور القبطية المطابقة لمناخ مصر وبيئتها الزراعية. . . وشبيه بوضع مصر أقطار أخرى لها موروث حضاري ماثل قبل الوحي الإسلامي. . . كل هذا صحيح. .

لكن أولم يمثل الوحي الإسلامي، بسرعة غير مسبوقة دائرة حضارية استوعبت كل هذا لتمثل مرحلة جديدة، نقطة بدء جديدة، شكلت كل المسار التاريخي اللاحق للأنا؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآني وما أدراك ما لغوية الحدث القرآني؟! إنها هي لا سواها التي تجعل من مشكلة الخصوصية أو «الأصالة» واقعًا شاغلا لنا دون أية أمة أخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التي لاتزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالباً أو وعاءً يملأ بالفكر مثلما تملأ السلة الفاكهة، اللغة هي ذاتها نسيج الفكر.

---

(١) د. حسن حنفي، «قضايا معاصرة» في فكرنا العربي حـ٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١ ١٩٧٦، ص ١٦٥.

(٢) د. عبد المنعم تليمة، عرض: «التراث والتجديد»، مجلة فصول، العدد الأول، سبتمبر ١٩٨٠ ص ٢٣٨ : ٢٤٠. حيث يعترض تليمة على اعتبار الوحي نقطة بدء لذلك السبب

وقد مارس جلال الحدث القرآنى نوعاً غريباً، لعله غير مسبوق، من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التى هى إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذى تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. وبخلاف الأديان السماوية التى عد الوحى الإسلامى ذاته امتداداً وتطويراً لها، نجد أن كل ما بقى فى الوعى الجمعى من حاصل تاريخ ما قبل الوحى، إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساخ شائهة لفرعون الجبار وإرم ذات العماد وثمود الذين جابوا الصخر بالواد... ولما تنامت مؤخراً البحوث التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية وتجلت ذخائر أصول القوميات، كان تيار الوعى - سواء احتوى هذا أم لا - قد استقر تماماً فى إطار الظاهرة القرآنية. وكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ.

*****

أما عن كون الوحى القرآنى مركزاً نشأت حوله دوائر العلوم التراثية، أى من حيث هو وحى تحول إلى حضارة، فهذا بدوره من أميز ما يميزنا كأمة فقد خرج تراثنا من الكتاب - الوحى. كانت أولا الانبثاقة الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التى أسفرت عن جهاز اشتقاقى ونحوى وصرفى لا مثيل له فى لغات العالمين. لأن الوحى نص أى ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه، يتبعهما الفقه ليستنبط الأحكام قياساً عليه، والكلام من أجل عقلنته، ليتطور إلى الفلسفة.... مما جعلنا حضارة مركزية. أى تدور حول مركزها الثابت: الوحى.

هذا هو الفارق الأساسى المحورى والجدلى بين الحضارة العربية الإسلامية (الأنا) والحضارة الغربية المسيحية (الآخر) التى أصبحت طردية بلا مركز. «لأن الكتاب فيها قد خرج من التراث» ولم يخرج التراث من الكتاب[1] لم تكتب الأناجيل إلا بعد اكتمال الدعوى المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، وليست سابقة عليها أو مصدراً لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر مع سبينوزا وريتشارد سيمون R. Simon وجان أوستريك J. Austric، الذى أثبت أن كثيراً من التحريف والتبديل والتغيير وقع فى الكتب المقدسة. أى أن الموروث التاريخى لم يثبت أمام

(١) لسنج، «تربية الجنس البشرى» من مقدمة بقلم المترجم د. حسن حنفى، ص ٤٠

النقد. ولعل لسنج من أكثر علمـاء اللاهوت جرأة فى الإشارة إلى الأساس التاريخى الهش للمسيحية بعد اكتشـاف التحريف فى الكتب المقدسة إذ يقول: «لماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيـقة التاريخية والهشـة فيما يبدو ـ أن يرشدنا إلى أفكار أكـثر يقيناً وأكثر دقـة فيما يتعلق بالـطبيعـة الإلهية وبطبيعتنـا الخاصة وبعـلاقتنا مع الله، وهى الأفكار التى مـا كان باستطاعة العقل الإنسـانى أن يصل إليها بمفرده»[١] أما عن قواعـد الإيمان، فلم يفت لسنج أنها لم تسـتنبط من كتـابات العهد الجـديد فقد وجـدت قبل أن يوجد سطر واحـد منها[٢] وينطلق لسنج من هذا إلى دعواه «للدين الطبيعى» الذى يلغى المسيحية ذاتيا، وقد انتشر بين أئمة عصـر التنوير، ويرى حنفى الدين الطبيعى من عنـاصر التحرر فى الغرب، مـثلما هو الدين الـذى كان عليه إبراهـيم، وهو دين الإسـلام،[٣] إن العلمانية، معنـاه الوحيـد، لأن الإسـلام يجمع بيـن الديـن والدنيـا ولا يفـرق بينهما فالإسـلام هو الديـن الـطبيعى هـو العلمانية!!

ها هنا التوقف ضـرورى للإشارة إلى أن ذلك الصراع الدينى الذى كان من مـقدمات عصر التنوير هو صـراع بين الكاثوليكية والبروتستانتـية. بينما ظلت الكنيـة الأرثوذكـسية ـ صحيح العـقيدة فى الشرق بمنأى عنه. وكـما يقول هوايتهد: «نظرت إلى حـركة الإصلاح الدينى بلا مـبـالاة عمـيـقة، على أنهـا أمـر من الأمور الـداخلية التى تـخص الشعـوب الأوروبية»[٤] فهل يشفع هذا فى تبرئة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والمسيحيين، وهو فى الواقع لا يلتفت إليها أبداً، ولا حتى فى الجزء الثامن والأخـير من عمله «الدين والـثورة فى مصـر» ١٩٥٢ : ١٩٨١، والذى يحمل عنوان «اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية»!!

إن حنفى يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحى محـور التقابل بين الأنا والآخر الغربى كما أشرنا. والواقع أن هذا التقابل قائم فى مـحور أقوى من كل مادار حوله فيلسوفنا ذلك أن الوحى/ الدين السـماوى نبت من بيـئـة الشرق.. هبط عليـها.. تعـبيـراً عنها وسـداً لاحتيـاجها وكمـالا لها، بينما الدين بالنـسبة للآخر الغربى أيديـولوجية مسـتوردة إن جاز

---

(١) المرجع السابق، فقرة ٧٧، ص ٢٨٤.

(٢) نفسه، ص ٣٠٨.

(٣) د. حسن حنفى . ا ا ت فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٨. ص ١٨٥.

(4) A.N. Whitchead, Science And Modern World, Collins, Camibridge, 1975. Pp. 11-12.

التعبير، جاءها من بيئة أخرى مستجيباً لظروف أخرى. فكان من الطبيعي أن تمثل فترة العصور الوسطى الدينية فاصلا غريباً في الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه في عصر النهضة، وتعود إلى مصدرها الإغريقي. ولن يمانع فيلسوفنا في اعتبار أثر المصدر اليهودي/ المسيحي على الواقع الغربي الآن في صورة (رد الفعل) والرفض الذي يغذي عداءهم للشرق.

لماذا لا يلتفت حنفي لهذا؟ ويركز ـ غير آبه بخطورة المردود على الواقع المصري ـ على هشاشة الموروث التاريخي للمسيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يغفر له أنه لا يعنيه إلا التقابل مع الآخر، الغرب الاستعماري المسيطر، ليجعل من هذا إيذاناً بانتقال دورة الحضارة إلى الأنا، إلينا جميعا مسلمين ومسيحيين. فتلك الهشاشة هي ما جعل العقل الأوروبي غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز، هي ما جعله حائراً متذبذباً، تطوراً بلا بناء، متجهاً نحو أفول ونهاية حتمية.. يسير حنفي بهذا إلى آخر المدى، يستغله أيما استغلال في جدل الأنا والآخر... فيجعل القرآن أساساً لنقد الكتب المقدسة السابقة، وذلك لثبوته، ولأنه يمثل اكتمالا للأديان وتحقيقاً لغايتها مما يجعل حضارة الإسلام هي الوريث الطبيعي لفلسفة التنوير، التي كان نقد الكتب المقدسة من روافدها المهمة.

وعلى الرغم من أن الغرب ـ والشرق الأقصى أيضا ـ تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعصرين أو مرحلتين، يصر حنفي على أنها المرحلة التي سترثها نهضتنا المعاصرة «مستندين إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة».. إلخ..

من هنا كانت دعواه لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من تراث الأنا، تمهيداً لأن نرثه واستعداداً منا لدورنا المرتقب في أن نحل محله في المركز الحضاري، بعد أن دنت نهايته المحتومة وقد بدأت أول خطوة في طريق الألف ميل المؤدي إلى هذه النهاية المحتومة، حين اتخذ الغرب موقف الرفض من الوحي أو الانقطاع[1] عن طريقه، حين اكتشف عدم اتساقه مع العقل والواقع وبدأ منذ القرن السادس عشر في طريق طردي من الوحي ـ الذي هو أساس الحضارة. منذ ذلك الأوان شرع الآخر في إنشاء علوم عقلية وطبيعية وإنسانية،

---

(١) لذلك يرفض حنفي تماما استخدام مفهوم «القطيعة المعرفية» في مشروعنا الحضاري لأنه معبر عن خصوصية الآخر الغربي في موقفه من الوحي. وهذا ينطوي على خلط في استخدام مفهوم القطيعة المعرفية. وقد ناقشنا هذا في كتابنا: الطبيعيات في علم الكلام: قراءة في مشروع «التراث والتجديد» الفصل الرابع منه. وهذا الكتاب هو المصدر الأساسي لهذه الدراسة عن جدل الأنا والآخر. إنها مأخوذة منه.

تقوم على أدوات جديدة للمعرفة، العقلية أو الحسية، وابتداء من بؤرة جديدة وهي الإنسان نشأت الحضارة الأوروبية كتطور صرف دون بناء[1]. ولأنها هكذا، أمكن وضعها بين قوسين، بين لحظتين تاريخيتين لتطور الوعي الأوروبي هما: لحظة البداية مع ديكارت بالأنا أفكر حيث الاتساق والتطابق والحساب والهندسة والصورة، ولحظة النهاية مع هوسرل بالأنا، موجود حيث الواقع العيني المعاش والحياة والدافع والانطلاق والانبثاق والآداب والفنون..

هذه هي دلالة الترجمة التي قام بها حنفي لكتاب سارتر (تعالي الأنا موجود) وكأنه إعلان عن انحسار الشعور الغربي وإفلاسه، مستعيناً بما واكبها في أواسط القرن العشرين - من تصاعد موجات النقد الذاتي في الحضارة الغربية، خصوصاً مع تويتبي وأطروحة شبنجلر وسواه بأفوال الغرب. التي عكست ما نجم عن حربين عالميتين من دمار وخراب ويأس وإحباط.. فانتشرت الفلسفات اللاعقلانية والتشاؤمية والعدمية وعمت فنون الدادية والسيريالية ومسرح العبث.. وبدت الحضارة الغربية وكأنها تنعى من بناها.

*****

ها هنا نضع الأصبع على الزلل الأكاديمي الذي نال حقا من علم الاستغراب وحدوده، ألا وهو الخلط بين انتهاء مرحلة الحداثة وانتهاء دورة الحضارة الأوروبية. فالذي حدث هو أن تكالبت الأزمات على دعائم فلسفة الحداثة الغربية مما دفع المفكرين والفلاسفة في الغرب إلى تحطيمها، حتى انتهى مشروعها بعد أن تبلور في عصر التنوير، وجد أعظم تمثيلاته في العلم الكلاسيكي الذي تؤطره الفيزياء النيوتونية. وكانت أزمة الفيزياء أخطر أزمات الحداثة، تخلقت باستكشاف علاقات فيزيائية جديدة. وهي الحركة الدائمة لجزئيات السائل، وحركة جزئيات الغاز، والديناميكا الحرارية كلها استعصت تماماً على الأطر النيوتونية[2]حتى كان اقتحام عالم الذرة والإشعاع ليضرب عرض الحائط بالنيوتونية. وكان انهيار نموذج العالم النيوتوني الكلاسيكي - نموذج الآلة الميكانيكية العظمى، تمثيلا لانهيار دعائم عصر الحداثة. وبدا أن مثالياته هي الحتمية العلمية والسببية واطراد الطبيعة والضرورة واليقين والعقلانية والفردية والتقدم المطرد.. قد استنفدت مقتضياتها ووصلت إلى طريق

(١) حنفي، «مقدمة في علم الاستغراب»، ص ١٧

(٢) محمود أمين العالم، «فلسفة المصادفة» دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٧٠، ص ٢٥٢.

سدود. ثم تفجرت ثورة النسبية والكوانتم (الكمومية) بمثاليات معرفية مختلفة بل مناقضة، يبلورها مبدأ اللاحتمية العلمية في الطبيعة والتاريخ على السواء[1]. فانهارت فكرة التقدم المطرد بتقسيماته المرحلية الشهيرة. وتهاوت - مع النسق الفيزيائي الكلاسيكي - الأنساق الفلسفية الشامخة، والقيم الوطيدة والقوالب والمعايير الفنية. وتزعزع الإيمان برسوخ مثل الحرية والفردية. وظهر ماركيوز وهابرماس وزملاؤهما من مدرسة فرانكفورت وسواها ليميطوا اللثام عن أوهام الليبرالية وأن الديمقراطية النيابية محض إسباغ لشرعية زائفة أكثر منها تحقيقا للمشار في القرار السياسي، فضلا عن نظم التعليم وسيطرة وسائل الإعلام الطاغية التي تقهر فردية الإنسان... إلى آخر ما هو معروف، على العموم نشبت حربان عالميتان تضمنتا خواتيم عصر الحداثة بأسرأ ما يمكن، وتشيعاه غير مأسوف على أفوله ولا يبدو أن الحضارة الغربية تعيش الآن أفولها بقدر ما تعيش انبثاقة عصر ما بعد الحداثة، الذي تبدو إمكاناته خصوصا العلمية - للأسف الشديد.. للحق المر - أكثر خصوبة وثراء من كل ما سبق.

*****

لكن لماذا تكون نهضتنا مشروطة بأفول الغرب؟! لماذا لا يكون ثمة مد إسلامي أو شرقي يغشى جذر غربي؟! هل لأنه من الغرب جاء ومازال يجيء الجرح النرجسي؟![2] والجرح الاستعلائي والجرح الاستعماري والجرح الصهيوني.. إلى آخر الجراح التي لا أول لها ولا آخر؟..

أم لأن حسن حنفي مواصلا ومطوراً لتوجه الإخوان المسلمين، وقد أعلن الإمام حسن البنا في رسالة النور، أن دورة التاريخ بلست من جديد المرحلة التي سيقوم فيها المسلمون بقيادة العالم. هل يختلف هذا، وما قاله حنفي ورؤية شكري مصطفى - رائد جماعة التكفير والهجرة - في كتابه «التوسمات» من أن حضارة الغرب الحديثة سوف تفنى نفسها بحروب ذرية ليفسح العالم لإقامة دولة الإسلام من جديد بالسيف والرمح، وتأويلا للآية: كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين، (الأنبياء - ٤-١)، وأيضا لنظرية العود الأبدي الشهيرة؟![3]

---

(1) انظر: د. يمنى طريف الخولي... «الاغتراب والحرية»: مقال في فلسفة العلم.. من الحتمية إلى اللاحتمية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٣٠٦ وما بعدها.

(2) جورج طرابيشي «المثقفون العرب والتراث»: تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، ١٩٩١ ص ١٨٨.

(3) محمود أمين العالم «الوعي والوعي الزائف»، ص ٢٦٠، ومقدمة للكتاب الثالث والرابع عشر من قضايا فكرية: الأصولية الإسلامية، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٣١.

والحق أن هنا اختلافا كبيراً. فحنفى لم يكتف مثلهما بتقرير أو انتظار أو تمنى انتقال دورة الحضارة إلى الأنا، بل شق ببراعة معبر الانتقال وعبده ومهده، معتمداً على أداته الأثيرة: فينومينولوجيا هوسرل، وفى إحدى تبريرات حنفى الكثيرة لانتهاء الحضارة الغربية، نجدها انتهت وكان لابد وأن تنتهى لوقوعها فى أخطاء ثلاثة قاتلة، كل منهاتدارك لسابقة بخطأ أفدح، وهى الصورية (العقل) والمادية (الطبيعية) وفلسفات الوجود (الروح). هذه الأخطاء الثلاثة تعطينا بناء عاما للوعى الأوروبى، لتذبذبه الحائر بلا مركز، «وتحاول الفينومينولوجيا أن تقضى على هذا التذبذب بأن تثبت الوعى الأوروبى على بؤرة متوازنة هى بؤرة الشعور الذى تنكشف فيه الظواهر وتتأسس فيها العلوم»[1]. ومن هنا كانت الفينومينولوجيا خاتمة المطاف. لقد جعلها نقطة نهاية الوعى الأوروبى. ولما كانت بداية أو منهاج وعينا ومشروعنا الحضارى الجديد ـ كما ينص اتخاذها كمنهج للتراث والتجديد ـ فإن دورة الحضارة إذن تنتقل انتقالا تلقائيا متواصلا من الآخر إلى الأنا. نقطة النهاية هى نفسها البداية هى الفينومينولوجيا هى الذروة التى تحمل معها خلاصة إيجابيات الحضارة الغربية. وسوف نأخذ الفينومينولوجيا بقضها وقضيضها، ونعيد بناء تلك الإيجابيات الغربية، بإرجاعها إلى مصادرها الأولى فى الحضارة الإسلامية التى استفاد منها الغرب فى نهضته. ويعتمد حنفى فى هذا على المعتزلة، فهو حامل لواءهم مواصل مسارهم، يجعل كلامهم شاملا لعناصر فلسفة التنوير الأوروبية: العقل والعلم والحرية والمسئولية والعدل والتقدم والمساواة.. هكذا يلفظ الغرب بعد استهلاكه، فنرث الأرض وما عليها.

هذا حسن. ولكن يصعب بل يستحيل قبول هذه المبالغة التعسفية فى تقدير دور الفينومينولوجيا. فكى تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفى كل ما أتى بعدها تطبيقات لها أو خرجت من أعطافها[2]. وليس هذا صحيحاً، أنه لى عنق مسارات الفكر الغربى الذى شهد تيارات كثيرة نشأت موازية لها أو متقاطعة معها أو مقابلة لها أو مستقلة عنها. الفلسفة الإنجليزية على الخصوص، ورغم أثرها الكبير فى نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها، لم تتأثر إطلاقا ولا حتى اهتمت بها. وبعد باكورة أعمال هوسرل سنة ١٨٩١ (فلسفة الحساب)، ثلة قليلة جدا فى الفلاسفة الإنجليز تابعت هوسرل فى الدهاليز الأعمق

(١) حان بول سارتر، «تعالى الأنا موجود»، ترجمة د. حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط١، ١٩٧٧، من مقدمة بقلم المترجم ص ٤١.

(٢) حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، ص ٤٨٩ وما بعدها.

التي خاض فيها،[١] بل إن حنفي يؤول كل تقارب حدث في الفكر الأوروبي بين العقلية والتجريبية بإرجاعه إلى الفينومينولوجيا، في حين أنها مجرد تيار من التيارات المعبرة عن هذا التقارب الذي افتتحه إيمانويل كانط I.Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، وتعود معها إلى أصول أعمق نجدها في مشكلة الاستقراء الشهيرة، واستحالة تبرير القفزة التعميمية للملاحظات الحسية. ثم كان اقتحام عالم مادون الذرة غير القابل أصلا للملاحظة المباشرة، وسقوط تلك النظرة التجريبية التقليدية أي الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبي المعاصر: الفرضي الاستنباطي، حيث التلاحم الحقيقي بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسارع معدلات تقدم العلوم الطبيعية، ويزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبي مشكلة ملحة.

في هذا الإطار ظهرت الفينومينولوجيا. وعلى الرغم من أن همها الأساسي كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسانية، يزيح تلك الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية ويبطل ردها إليها ويحقق تقدمها المأمول.. فإن الفينومينولوجيا. ظلت أولا وأخيراً مذهباً أو منهاجاً فلسفياً، ليكون ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثرا محدوداً جداً على العلوم الإنسانية، لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقا كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفي والوظيفية والسوسيومترية والاقتصاد التحليلي... وحتى حين نشأ علم النفس الفينومينولوجي ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكولوجي. وقد تبنى فينومينولوجية الاجتماع ألفريد شوتس A. Schutz و«لم يكن عالم اجتماع وإنما فيلسوفا فينوفينولوجيا أهتم بتطوير أعمال هوسرل،[٢] لعل الفينومينولوجيا. دخلت فيما بعد علم الاجتماع فعلا مع برجر ولوكمان، فلم تكن إلا تياراً عديدة، بل وتياراً موزعاً بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والأثنوميثودولوجية... أما عن العلوم الطبيعية وفلسفتها فحدث ولا حرج، ولكن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسابية تحمل معالم فينومينولوجية، فالرياضيات نسق استنباطي مغلق يوقف عند أصوله الأولى أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعنيها إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن.. التقدم المطرد، وأي تفسير لهذا، سواء بالعقلانية النقدية لبوبر أو اللاسلطوية[٣] المعرفية لفيير

(1) John Passmore, A Hundred Years Of Philosophy, Penguin - London. 1966. P. 191.

(٢) د. محمد إبراهيم عبد النبي، «النظرية الاجتماعية والوعي الاجتماعي»، دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٨. ص ١١٢.

(٣) المصطلح الشهير لبول فيير آبند هو Anarchism وتبدو لي الترجمة الشائعة لهذا المصطلح بـ: «الفوضوية» ملتبسة جدا وخاطئة، وأعتقد أن اللاسلطوية أدق فيلولوجيا وأصوب ترمينولوجيا.

آبند أو برنامج البحث لإمرلاكاتوس. . . . ومستواها، كلها تبعد عن الفينومينولوجيا الدرجة نفسها، أو قل إنها لا علاقة لها بها أصلا.

إذن يحق القول إن حنفى صنع من حبة الفينومينولوجيا قبة شاهقة لا تنتصب إلا فى مشروعه، فلئن كانت مبتدأه ومنهجه، فإنها ليست البتة نقطة نهاية الوعى الأوروبى. الذى انتهى فعلا على مشارف القرن الحادى والعشرين هو ماساد طوال تاريخ الإنسان على كوكب الأرض، من مركز واحد تتسنمه حضارة واحدة وأصبح العالم الان يتسع لأكثر من مركز، مما يعنى أن لعبة الكراسى الموسيقية حول المركز. فقد خرجت شرق آسيا من وضع الأطراف واصطنعت مركزا، دون أن تنتظر خروج الغرب من المركز أو تنشغل بأفوله، فقد تحدته فى أى وضع له، وأيضا فى أى وضع تتخذه هى سواء رأسمالية اليابان أو شيوعية الصين، أو ديمقراطية الهند الاشتراكية. . . والأدهى أن يعملوا بهذا الاختلاف على الاتحاد، قائلين(*) لا يهم لون القط مادام قادرا على اصطياد الفئران. . على التنهيض والتنمية، وتحدى الغرب والتفوق عليه.

ونعود إلى الفينومينولوجيا، لنجدها مجرد تيار مهم ضمن التيارات التى تمثل انتقال الحضارة الغربية إلى مرحلة ما بعد الحداثة. وبعد اجتياز مرحلة الانتقال القلق، واستواء عصر ما بعد الحداثة، ما بعد التصنيع، عصر الحاسوب والهندسة الوراثية والأقمار الصناعية والتسليح النووى وانطلاقة العلوم اللغوية والإنسانية تنهض عنقاء الحضارة الغربية جبارة عاتية مخيفة أكثر من أى وقت مضى لحظة كتابة هذه السطورتشهد هيمنة غربية على عالمنا، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا وعسكريا فى بعض المواقع الاستراتيجية، أشد إحكاما منها فى أى وقت مضى، ولا حتى العصر الفيكتورى، فضلا عن كبوة حركات التحرر القومى. . كامتداد أو بالكثير انعكاس، لا هو رد فعل، ولا هو جدلى.

*****

هذا الوضع المحبط بقدر ما ينقض الدعوة بتبادلية المواقع بين الأنا والآخر. . الشرق والغرب، بقدر ما يستثير الهمم لجعل الأنا مركزا آخر للغرب قادرا على مواجهة المركز الغربى الذى لا تلين له عريكة، بقدر ما يستدعى الحاجة إلى مشروع «التراث والتجديد»

(*) وتشكل اتحاد الآسيان من النمور الآسيوية الستة الصاعدة: كوريا والفلبين وتايلاند وإندونيسيا سنغافورة وتايوان.

الذى لا يألو جهداً فى تعيين مواطن النكوص والتخلف الضارية فينا لكى يتجاوزها، فى انطلاقته من أصول الحضارة الإسلامية، مؤكدا تميزها بتفجير مكامن التقدم فيها. هادفا إلى حمايتها من التغريب، بل وتحدى الحضارة الغربية، بنقدها وبيان حدودها ومظاهر قوتها وضعفها وإعادة الحياة والفعل للتوحيد ـ للكلام، بما يحقق نهضة الأمة.

وقبل أن يشهر الغرب تلك الحرب الثقافية، التسعينية، قبلها بسنوات عديدة حذر حنفى من عداء الغرب، ومعه الشرق السوفيتى قبل أن ينهار، بثورة الإسلام، لأنها ستكون القوة الحقيقية أمامها[1] وتقبل مشارف التسعينيات الآسنة تتوالى وقائعها الكابية لتتبارى فى مصداقية هذا التحذير. فلم تبق إلا الهيمنة الغربية التى أصبحت أمريكية، فتوالى السعى الحثيث منذ العهود التى لم تدركها أمريكا، عهود الاستعمار السافر، ما تلاه ويتلوه من صنوف مقدمة، لاستقطاب العالم بأسره تحت لواء الغرب كحضارة مركزية واحدية شمولية، مدعية كونية زائفة[2]، وما عداها ذيول فى الأطراف.

ويعمل «التراث والتجديد» على صياغة بديل للحضارة الغربية، للحيلولة دون الانسحاق فيها، إنه حل طموح متميز، فى خضم ما تعتمل به ساحتنا الثقافية من مشاريع فكرية تحاول أن تطرح حلولا لمشكلة «الأصالة المعاصرة» التى طال انشغالنا بها وبقدر ما يضطلع مشروع «التراث والتجديد» بالحيلولة دون الانسحاق الحضارى فى الغرب، بقدر ما يضطلع أيضا بإنهاء فصام الشخصية الوطنية بين التراث وبين الحداثة، والذى بلغ فى الآونة الأخيرة حدا بات يهدد بما يشبه الحرب الأهلية بين المثقفين.... بل وبين الأهلين.

---

(١) د. حسن حنفى، «ماذا يعنى اليسار الإسلامى». فى اليسار الإسلامى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، يناير ١٩٨١. صـ ١١.
(٢) عبد الله العروى، «ثقافتنا فى ضوء التاريخ»، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٣. صـ ١٩٩.

دراسة نقدية لكتاب
علم الاستغراب

د. مجدى عبد الحافظ (*)

نعلم جميعا حقيقة الواقع العربى المأزوم وكم الإخفاقات المتوالية التى أصابتنا فى الحقبة الأخيرة، لذا نشعر بالأمل والغبطة حينما نرى أية محاولة تعيد الثقة فى النفس العربية، وتكتشف فى هذه الأبنية المتهدمة والمتراكمة من حولنا، أفقا جديدا قادرا على إعادة صياغة الوعى العربى من جديد، وإعادة بناء الذات العربية على أسس أكثر رسوخا، وأصدق تعبيرا عن الإمكانات الذاتية للشعوب العربية، وهى بلا شك إمكانات لا حدود لها. فى هذا الجو المشحون استقبلنا كتاب علم الاستغراب للدكتور حسن حنفى، وكلنا أمل فى هذه الصياغة النظرية الجديدة وفى قدرتها على أن تعبر بنا أعتاب فجر جديد مفجرة طاقاتنا الخلاقة وقدراتنا على تجاوز الصورة القاتمة لفكرنا وواقعنا. إذ إن مشروع إعادة اكتشاف المخزون الثقافى العربى الإسلامى على قاعدة عقلية، والتشبث بكل النقاط المضيئة التى من شأنها أن تدفع باكتشاف الذات العربية لقدراتها ولمواطن إبداعاتها التى ماتزال مكبوته ومكبلة بملايين من المحظورات والممنوعات والملاحقات، لهو مشروع جدير بالمساندة. فى عصر أصبح فيه العقل تهمة! وإعمال العقل فيه أصبح فعل فاضح!.

إن المناخ القائم الذى نعيشه والذى أخذت تطل برأسها فى أجوائه ظلامية جديدة أكثر تخلفا، وتراجعا، ترتكز على منتصف ليل الحضارة الإسلامية، وتحتكر العلم والمعرفة، وتوزع عباءات التقوى والكفر، وتمارس لفرض أفكارها أقسى درجات العنف التى لم نعرفها

(*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.

من قبل، بالإضافة إلى المناخ الخارجي والذى يحاول ترتيب أوضاع العالم دون الوضع في الاعتبار مصالح شعوب العالم الثالث، ومنها عالمنا، وما حدث بحرب الخليج ليس ببعيد، إضافة إلى الصمت الرهيب الذى نتحلى به تجاه ما يجرى حولنا خارجيا وداخليا، حتم على الجميع الاصطفاف وراء أى مشروع قومى عقلانى قادر على صياغة المستقبل الذى نحلم به جميعا من خلال الحطام والأبنية المتهدمة، حتى لا تصير أطلالا فقط نعاود النحيب حولها كلما حل الحول، وحتى نتفادى لعنات أحفادنا الذين ضيعنا مستقبلهم وحاضرنا معا.

إلا أن هذه الطموحات قد اصطدمت ببعض العراقيل المعرفية التى عايناها فى أعقاب القراءة الأولى للكتاب، وسنحاول خلال السطور القادمة مناقشة موضوعات الكتاب وإعادة قراءته:

جاء كتاب مقدمة فى علم الاستغراب ليستكمل به د. حسن حنفى مشروعه الثقافى الذى أنطلق منذ أوائل ثمانينات هذا القرن ألا وهو التراث والتجديد، والذى يضم ثلاثة جبهات ـ على حد تعبيره ـ وهى على التوالى : موقفنا من التراث القديم، ثم موقفنا من التراث الغربى، وأخيراً موقفنا من الواقع، نظرية التفسير، وإذا كان مؤلفه قبل الأخير «من العقيدة للثورة» هو التطبيق العملى للبيان النظرى الأول عن موقفنا من التراث القديم فإن هذا الكتاب «مقدمة فى علم الاستغراب» هو البيان النظرى للجبهة الثانية.

وكتاب حسن حنفى هذا، والذى يقع فى أكثر من ثمانى مائة صفحة من القطع المتوسط، يحاول أن يطرح على بساط البحث هوية الوافد الغربى، بعد أن طرح من قبل فى مؤلفات سابقة أسئلة حول الموروث. والوافد الغربى ـ لدى حسن حنفى ـ هو المشروع الأوروبى الذى تشكل عبر التاريخ أو بمعنى آخر هو الوعى الأوروبى الذى عمل فيه تشريحا، بدراسة: أولا مصادر هذا الوعى، وثانيا الكيفية التى تكون بها هذا الوعى فى التاريخ ومراحل هذا التكوين، وثالثا بنية هذا الوعى، ورابعا وأخيرا مصير هذا الوعى أو مستقبل الوعى الأوروبى.

ويفند حسن حنفى بعض الاعتراضات التى أثيرت بخصوص فكرة علم الاستغراب ذاتها، والمتصلة أولا بمحدودية الشخص الواحد فى الإضطلاع بمثل هذا العمل الضخم، وثانيا بطبيعة الشخص نفسه، والذى يتطلب منه تملك ناصية الحضارة الأوروبية متنوعة الاتجاهات ومتعددة الجوانب، والمنقسمة إلى فروع علمية عدة. بالإضافة إلى اطلاعه على

حضارة الإسلام، فيرى حنفى أن هناك قلة من الباحثين ـ وهو أحدهم بالطبع ـ ممن أتيحت لهم الفرصة للدراسة فى الغرب، وهم يمتلكون الثقافتين، كما أن موضوع الحضارة الأوربية عالجة فلاسفة أوروبا أنفسهم كوحدة واحدة، وكجزء من فلسفة الحضارة، ويعطى أمثلة لهؤلاء: هوسرل، وبرجسون، ونيتشه، واشبنجلر، وشيلر وسولوفيف الذى لم يكن يتجاوز الواحد والعشرين عاما عندما عالج وحده فى رسالة دكتوراه موضوع «أزمة الفلسفة الغربية»، وعلى الرغم من تنوع الاتجاهات وتعدد جوانب التراث الأوروبى، إلا أن هناك سمات مشتركة تنعكس على الوعى الأوروبى، كما أن الوعى الحضارى الذى يتحدث عنه حنفى هو الوعى الفلسفى الذى إليه يعود أى وعى سابق، ومع ذلك فهو لايرفض مجىء متخصصين فى فروع المعرفة الأخرى للقيام بنفس المهمة. وللرد على بقية الأطراف للمركز بحكم استخدام المناهج وتركيز الدراسة عليه، ويرى حنفى أن المشكلة لايمكن أن تحل مع الأجيال القادمة، حينما يصبح لهذه الأجيال مناهجها وموضوعاتها، ومن هنا تتخلق مراكز جديدة، هذا دون أن يذكر كيف سيصبح لهذه الأجيال مناهجها وموضوعاتها وحاضر آبائها لايشى بذلك على الإطلاق، بل على العكس يشير إلى إستهلاكنا لمناهج الغرب، بل وحتى موضوعاته، وحسن حنفى واع تماما ـ كما يقول ـ بالمشاكل العديدة والمتشعبة والتى يثيرها مشروعه وطريقة طرقه تلك ـ ففى نظره ـ فان دعوته لتحجيم الغرب ليست إنغلاقا أو دعوة لعبادة الذات «بل تعنى أن فترة التعلم قد طالت وأن فترة الإبداع قد تأخرت، وأنه قد آن الأوان للانتقال من النقل إلى الإبداع» (ص٩٢). وليت التمنيات الطيبة تجدى نفعا فى مثل هذه الحالات، إذ إن موضوعات النقل والتمثيل والإبداع مرتبطة بالظروف والشروط الموضوعية فى الواقع، وليست لها فترة زمنية محددة، كما أن عشرات، بل مئات السنين ليست شيئا فى عمر الشعوب، إضافة إلى أن الغرب لايتحجم لكوننا نتمنى تحجيمه، بل بقدر قدرتنا على تغيير تلك الشروط أو الظروف الموضوعية التى تحيق بنا، وحتى بتغيير تلك الشروط فنحن لسنا متأكدون من النتيجة، إذ أننا نتعامل معه فى هذه الحالة فى ظل افتراض سكونه وركوده، وهو مايجافى الحقيقة التى تؤكد إنطلاقاته المستمرة.

ورفض الغرب فى تصور حنفى ليس رفضا للعلم والتكنولوجيا والمخترعات الحديثة، فبالاضافة إلى أن هذه المخترعات هى نتيجة التراكم التاريخى الطويل، والذى شاركت فيه شعوب وأمم قديمة عبر العصور، فإن التكنولوجيا تقوم على أسس نظرية وتصورات للعالم تنتقل كامنة فى المنقول، فإن كانت التكنولوجيا ارتبطت فى الشرق بالدين والسياسة

والأخلاق فإنهـا أصبحت فى الغربَ «عـالما مستقلاً بذاته، وتكشف عـن موقف من العالم يقوم على أن الطبيعة مادة وليست مجـرد خلق أو ميدان للفعل، وان المادة مصطنعة وليست طبيعية، فكل شيء قابل للصنعـة، وأن الاصطناع يؤدى إلى منفعة عاجلة، وأن هذه المنفعة منفصـلة عن القيمـة، والقيم مـتغـيرة» (ص٩٣). وإذا كـان فى نظره هذا التـصـور يعـزو استعمارية الغرب وحروبه واستخدامه لوسائل التكنولوجيا للترويع والسيطرة الاعلامية على الأذهان إلا أنه يقف عاجزا عن تقديم بديل فى الواقـع الذى يملى علينا الاستمرار فى نقل التكنولوجـيا والأخذ عن الغـرب، إذا إنه من غير المـتصور القيام بعمليـة لفك الاشتـباك الحضارى بـيننا وبين الغرب طالما نحن فى حاجـة إليه وإلى تقنياته، ونرتبط معـه فى سوق دولية فـرضت علينا، بل أصبحـت القطيعة مـعه تعتبر شكلا من أشكال العقـاب الصارم (نموذجى العراق وليبيا).

ويواجه من يتهم مـشروعه بالأيديولوجيـا بأنه لايرى فرقا يذكر، بل إن البـاحث غير الأوروبى قادر على دراسة الوعى الأوربى بحـياد وموضوعية، لأنه ليس منتـميا إليه، وهو فى نفس الوقت يرى أنه «قد تظهر الأيديولوجـيا فى الرغبة فى التحرر من الهيمنة الـثقافية للآخر على الأنا، ولكن هذه الرغبة فى التحرر فى الحقـيقة ليست إيديولوجيا ولا علما بل هو الوجود ذاته الذى يوجد نفـسه على نحو طبيعى حر، وهو أسـاس العلم والأيديولوجيا فالتحرر علم الحركة كمـا أن الايديولوجيا نظرية فى التحرر» [ص٩٥] ، وسنؤجل الحديث عن الأيديولوجيا لنهاية العرض. وإذا أعتُرض على أن هذا الـبيان هو مجرد أضغاث أحلام لمضطهد يعانى الخروج من جدل السيد والعـبد، فحسن حنفى لايجد غضاضة فى ذلك، إذ أن كل الإنجازات العظيمة فى الشرق أو فى الغرب لدى الانبـياء والعلماء والفلاسفة لم تبدأ سـوى بمثل هذه الاحلام. مـايريد الوصـول إليه إذن هو مـحـاولة إعادة اكـتشـاف الوعى الأوروبى مرة أخرى، وبطريقة أخرى جديدة، تستطـيع إخضاعه لمسار التاريخ. ورؤيته فى مساره هذا سوف نكشف عن تاريخانية، ونخرجه من قدسيته وكهنوته عند إكتشاف حدوده والسيطرة عليها، وسوف تكون هذه المحاولة ـ لديه ـ بمثابة مقدمة لتحرر الأنا.

وإذا تأملنا فـيما يريـد الوصول إليه سـوف نضع يدنا ومـباشرة على نوع غـريب من الاسقاط، بمعنى إذا تحدثـنا بهذه العبارة عن الوعى العربى الإسلامى لاسـتقام الحال. إذ إن إعادة قراءته بطريقة جديدة تكشف عن تاريخانية وتخرجه من قدسيته وكهنوته هو مايحاول بالفعل مفكرو تـيار اليسار الإسلامى وحسن حنفى من بينهم، إضافـة إلى فصيل أخر من

الأكاديميين يحاول قراءة هذا التراث بشكل علمي داخل مساره التاريخي. والحق أن الوعي الأوروبي قد تمت معالجته بالفعل من قبل أبنائه بهذه الكيفية المنهجية التي تعلمناها عنهم، وربما الرؤية التي انبهرت إلى حد التقديس أمام هذا الوعي هي رؤية بعض مفكرينا نحن، وليست رؤية أبناء الغرب نفسه، لذا نعجب كيف سيكون هذا مقدمة لتحرر الأنا، إلا إذا كان الغرض منه مجرد جلسة راحة وعلاج نفسي نخلع فيهما عوائقنا المعرفية على الغرب ثم نتوهم القيام بدور المحلل والمعالج.

ويحاول حنفي أن تكون رؤيته مختلفة عن كل من عالج تاريخ الفكر الأوروبي قبله، أولا لأنه يحاول أن يضع الغرب بثقافاته المتعددة وينابيعه الفكرية المختلفة أمام القارئ العربي بطريقة تبسطه، وتجعل هذا القارئ يلتقط الخيوط دون انبهار، وتمكنه من أن يتابع بنفسه هذه الدراسة دون عقد أو تعقيدات، وثانيا لأن عرضه لهذا التاريخ يغلب عليه الجانب النقدي والذي لايكتفي بالعرض المحايد الذي اتسمت به اغلب الدراسات قبله. وثالثا لأن حسن حنفي يربط إسهامه هذا بمشروعه حول علم الاستغراب، بمعنى أن يضعه داخل إطار ويوظفه لغاية. ولأنه يهتم بالتأصيل ومراجعة المصادر الأولى، نجده لاينسى أن يخصص فصلا عن مصادر تكوين الوعي الأوروبي، فبعد أن يقوم بتحديد المصطلحات، يقوم بكشف المصادر المعروفة لهذا الوعي (المصدر اليوناني الروماني، والمصدر اليهودي المسيحي)، ثم المصادر المجهولة أو المتجاهلة من قبل الغرب (المصدر الشرقي القديم والذي يشمل حضارات الصين والهند وفارس ومابين النهرين والشامي، والبيئة الأوروبية ذاتها (الموقع والتاريخ والعادات والديانات والأساطير... الخ). ثم يتعرض فيما بعد للمراحل التي تخلق فيها الوعي الأوروبي وأسهمت في تكوين عصوره الوسطى سواء في عصر آباء الكنيسة من (١٠٠ ـ ٧٠٠م) أم في العصر المدرسي (٧٠٠ ـ ١٤٠٠م)، وهو ماميزه بأن مرحلة فلسفة الطبيعة ولاينسى أن يقدم لنا عصر التحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة عندما يتعرض للإصلاح الديني وعصر النهضة الذي تنتهي فيه مرحلة المصادر معلنة بداية التكوين الجديد ليتمحور الوعي الأوروبي حول أفكار العقل والطبيعة والإنسان، ويواصل حنفي رحلته حول تكوين الوعي الأوروبي فيرى بدايات هذا التكوين أولا في العقلانية التي ظهرت في القرن السابع عشر والتي دشنها ديكارت بوصفه الأنا في مواجهة الفكر، والتجريبية التي ظهرت في نفس القرن مع هوبز ولوك... الخ، وأصبح هناك منهج يقوم على دراسة العلل المكونة للظواهر عند هوبز، وأصبح لدى لوك مهمة للفلسفة وهي النقد،

ومهـمة أخرى للعلم وهى الإيجاب. ولاينهـى حنفى هذا الجزء دون الحديث عن عقـلانية وتجريبيـة وتنويرية القرن الثامن عـشر، والذى كان قـد بدأها كانط عندما حـاول الجمع بين العقـلانية والتجـريبية، وعلى الرغم من صـعوبة الفصل الدقـيق فى هذه المرحلة من تاريخ الوعى الأوروبى، إلا أن حنفى يرى أن هـذا التقـسـيم أقرب للواقع ومـفـيد مـن الناحيـة الاجرائيـة (ص٢٨٣). وفى سياق الحديـث عن الذروة فى تكوين الوعى الأوروبى، يحصر حنفى هذه المرحلة فى التيارات الأوروبية الكبيرة: مابعد الكانطية، والرومانسية، والهيجلية، وفى التطورات التى طالت المثالية، والوضعية، والليبرالية، والاشتراكية. ولكى يتتبع مصير الوعى الأوروبى يبدأ فى تتبع التـيار المثالى والتجريبى واللذين يبـدأن معا فى الأنا أفكر مع ديكارت وبيكون، ويصـلان إلى الذروة فى أواخر القـرن الثامن عـشر، الأول مع هيـجل وشلنج والثانى مع كونت ومل، ثم تكتـمل هذه البداية كلما أنتقلنا إلى القرن الـتاسع عشر والعشرين حينما يبدأ النقد الموجه لكلا التيارين المثـالى والذى أنتقدته البراجماتية والوضعية المنطقيـة، والواقعيـة الجديدة، والتـجريبى والذى انتقـدته الكانطية الجـديدة، وتم أيضا من خلال نقد علمى الاجتماع والنفس، كما أن عـملية النقد تلك ظهرت من خلال محاولات الجمع بين المثـالية والواقعـية، أو من خلال فلسـفة الظاهريات التى دشنها هوسـرل. حتى يصل حنفى إلـى بداية النهـاية لهـذا الوعى فى الأنـا موجـود مـع الفلسـفـة الوجـودية، والشخصانية، والتوماوية والأوغسطينية الجديدتين، مارا بمدرسة فرنكفورت، وفلسفة العلوم والفلسفتين التحليلية ثم التفكيكية.

وبدورنا نتسـاءل عن الجديد فى هذا العرض، إذ إن دراسـات غربية كـثيرة قـد قامت بنفس الجـهد، بـل وقـسـمت الفكر الغـربى بنفس التـقـسـيم واسـتخـدمت نفس المحـاور والمصطلحات، بل إن إميل بربيه فى كتـابه عن تاريخ الفلسفة فى جزئه الأول يخصص عن الفلـسـفـة فى الشرق فصـلا (الفصل الرابع) ويتـحدث فيـه عن فلاسفـة الإسلام (الكندى، والفارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن رشد) إضافة للفلسفة اليهودية والبيزنطية. بالإضافة إلى أن هذه المعالجة التى أتمها حنفى فى فصول كتابه والتى أمتدت من الفصل الرابع، وحتى الفـصل السادس وأعطى لمراحلهـا أسمـاء: البـداية، الذروة، نهاية البـداية، وأخيـرا بداية النهاية، نجدها تأخذ لديه بُـعدا خلدونيا (نسبة لابن خلدون) واضحا، وكـأنه أستعار منهج ابن خلدون التاريخى عن تطور الدول واندثارها، وحاول تطبيقه على مراحل تكوين الوعى الأوروبى، ومن حيث المبدأ سيكون هذا موفقا لحد كـبير خدمة لهدفه فى دراسة الغرب من

خلال مفاهيم ومناهج أبدعها الأنا، حتى يكون هناك مصداقية على الأقل عند دراسة الغرب بمناهجنا نحن، وليس بمناهجه هو، إلا أننا سرعان مانكتشف أنه إذا كان ابن خلدون قد أبرز فى منهجه عامل العصبية كعامل أساسى ينعكس ضعفا وقوة على مراحل التطور، فحنفى لم يحدد عاملا بعينه ليكون محركا، أو أساسا لحركة تاريخ الوعى الأوروبى، مكتفيا بالتفاصيل الكثيرة حول الطبيعة والأجواء المصاحبة لمراحل التكوين والتى أمد بها القارئ، ولهذا ضاعت فرصة كبيرة كان من الممكن أن تعطى لعمله البعد الذى ينشده.

وفى الفصل السابع يحاول حنفى تحديد بنية الوعى الأوروبى والتى يراها حصيلة التكوين السابق ومحصلته، وهو مالاينكره أحد فى الغرب، ولافى الشرق على السواء، إلا أنه يحاول من هنا اكتشاف بذور عقلية خاصة، وذلك من خلال التعرض للمفاهيم الرئيسة والتى لعبت دورا فى هذا التكوين كالقطيعة المعرفية والتى أحدثت فجوة كبيرة بين الأنا والعالم ملأتها الفلسفات الحديثة، القائمة على التنظير العقلى لكى تستجيب لمتطلبات المشروع المعرفى الأوروبى، لذا لعبت المذاهب الفلسفية دورا كبيرا فى ملأ الفراغ الذى أحدثته تلك القطيعة مع الواقع الذى أصبح عاريا، ولهذا السبب اهتم حنفى بإبراز مكونات وبنية وتوالد المذاهب فى الوعى الأوروبى، ذلك الوعى الذى بات يشكل جزءا من نسيجه أفكارا كنسبية المعرفة والحقيقة، ولما كان العقل يشكل محورا رئيسًا فى بنيته ذلك الوعى تبعا لكل مرحلة مر بها، لذا نجد حنفى مهتما بموضوع حدود العقل والمشروع الأوروبى، هذا وهو فى الأساس معرفى نظرى يصطدم بمشروع آخر أخلاقى عملى، ومن هنا كان الاهتمام بقضية الواقع والقيمة من حيث اتحادهما أو انفصالهما. والواقع لولا القطيعة المعرفية، والاعتماد على العقل، والارتكان على نسبية المعرفة والحقيقة، ماكان للغرب قد أستطاع تحقيق تحديث وتقدم مجتمعاته، ولقد تنبه أبناء الغرب ذاته لهذه النقطة، إذ إنه لاتناقض فيما بين المعرفى النظرى والاخلاقى العملى، على المستوى الفكرى، فكل منهما يتكامل مع الآخر ولايناقضه، إلا أن الصورة التى طبقت بها الحداثة فى الغرب تبرز أزمة الفكرة الكلاسيكية للحداثة وللايديولوجيا الحديثة، ومن هنا يدافع مفكرون غربيون معاصرون عن تلك الحداثة، بل ويدعون حتى لتوسيعهما مثل هبرماس وتورين.

وتجعل الظروف السابقة مجتمعة - فى نظر حسن حنفى - من الوعى الأوروبى وعيا تاريخيا بالدرجة الأولى، حيث بتوالد المذاهب الفلسفية وتراكمها عبر العصور «بدأ الوعى الأوروبى فى كل عصر يمثل مرحلة تتلوها مرحلة أخرى». (ص ٦٦٥) «من العقلانية إلى التنوير

والثورة الاجتماعية إلى العلم والصناعة إلى أزمة الوجود... كل منها تتولد من الأخرى تولدا طبيعيا: العقل وامتداده فى التنوير، والعلم وامتداده فى أزمة الإنسان» (ص ٦٦٩). ومن هنا تصبح بنية الوعى الأوروبى - فى حالته الخاصة تلك - من صنع التاريخ، وتاريخ ذلك الوعى من صنع البنية، على الرغم من استقلال البنية بذاتها وتأثيرها فى مجرى التاريخ: بناء على ذلك يرى حنفى أن «تاريخ البنية يبين كيف تكونت البنية فى الوعى التاريخى، وبنية التاريخ تبين كيف تتحكم البنية فى العقلية الأوروبية وفى رؤيتها للواقع والتاريخ» (ص ٦٧٩). وهذا ليس صحيحا على طول الخط، وإلا كيف نبرر ذلك النقد الداخلى للحداثة والذى وجهه روسو عندما دعا إلى إنسجام الطبيعة ضد العبث والظلم الاجتماعى بإعداده للعقد الاجتماعى، وعلى عكس من انتقدوا الحداثة لإقامة مجتمعات وسلطات جديدة لم يدع روسو إلى الحرية الشخصية أو إلى التقاليد الجماعية ضد السلطة، ولكنه دعا إلى النظام فى مقابل اللانظام وإلى الطبيعية والجمعية فى مقابل المصلحة الخاصة فى ظل خضوع الفرد الكامل للإرادة العامة والتى تشكل مجتمع إرادى وطبيعى فى نفس الوقت. وإذا قيل إن روسو كان استثناءا فنقول وأين نضع نيتشه وفرويد، وماركس وشبنجلر، وفوكو وحتى دريدا وغيرهم، وكلهم خرج عن تحكم البنية فى العقلية الأوروبية وفى رؤيتها للواقع والتاريخ.

وفى الفصل الثامن والأخير والمعنى بمصير الوعى الأوروبى يعرض حنفى للعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر فى مسار وتداخل كل منهما بالآخر، ليحدد لحظات الالتقاء التاريخية صعودا وهبوطا بينهما عبر القرون، ليخلص لنتيجة مفادها: إن الوعى الأوروبى يخضع لقانون التاريخ، وأن كل وعى متناه بالضرورة، وما فلسفات العدم فى الفكر، وموات الروح فى الفنون إلا تعبير عن أزمة الغرب العميقة، فعلى الرغم مما يُشاع عن الفائض الإنتاجى والقوة العسكرية، وسطوة العلم وثورة المعلومات، ومجتمع الرفاهية والخدمات أو حتى رياح الحرية التى هبت على أوروبا الشرقية أخيرا، فإن المشكلة تكمن منذ البداية فى فصل المشروع المعرفى عن المشروع الأخلاقى حيث «فصل بين الواقع والقيمة، فأصبح الواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع» (ص ٧٣٠)، وعلى هذا يؤسس حنفى مسارا صاعدا للأنا فى مقابل المسار الهابط والمتوقع للآخر، حينما يحاول أن يفتش عن مظاهر تنمى له هذه القناعة فى وعى العالم الثالث فيرى فى إنجازات حركات التحرر فى

القرن العشرين، وفى العمق التاريخى الممتد، والموقع الجغرافى المتوسط الإمكانات المادية والبشرية اللامحدودة، بالإضافة إلى الأيديولوجيات السياسية المستقلة والتى إيدعها أبناء العالم الثالث، بالإضافة إلى الإبداع الذاتى فى العلوم السياسية، والمشاريع العربية المعاصرة، يرى فى كل هذا، مظاهر تبشر بأن الأنا صاعد لا محالة. ولكى يؤسس صعود الأنا يحاول إثارة عديد من التساؤلات التى تتمحور حول.

أولا: عوامل التجزئة فى العالم الثالث والتى يرى مظاهرها «مجرد ظواهر سطحية تكشف عن وحدة أعمق ممتدة عبر التاريخ، وترتكز على مصالح الحاضر والمصير والمشترك» (ص ٧٥٤).

وثانيا: الثورات المضادة والتى يراها «ظاهرة مؤقتة، مجرد قوسين يمكن إغلاقهما، فالتاريخ الطويل لا تؤثر فيه لحظات الإجهاد والتعب» (ص ٧٥٦).

وثالثا مظاهر التخلف والتى أصبحت لصيقة بالعالم الثالث يمكن تخطيها بوقف نهب الغرب للمواد الأولية، وإعادة توزيع الدخل فى العالم الثالث وتشغيل أمواله داخل بلدانه وإعادة الاعتبار لتراثه العلمى الشفاهى، وإقامة المستشفيات ووقف هجرة العقول، والأخذ بالاحتياجات الفعلية والظروف البيئية لحل مشكلة الاسكان، حيث أن الشعوب الأوروبية وإن كانت قد تجاوزت هذه المشكلات المادية إلا أنها تعانى من خواء روحى بينما «شعوب العالم الثالث وإن كانت لم تتجاوز محددات البدن إلا أن الروح عامرة» (ص ٧٦٣).

بهذا الطرح النظرى المبسط يرى حنفى أن التخلف فى العالم الثالث ظاهرى مما يدعونا للدهشة والتساؤل، ألم تشكل عوامل التجزئة تلك انقسامات عالمنا العربى. على الأقل - مما دفع العرب ليتقاتلون فيما بينهم فى حرب الخليج؟ وكيف توفق دولا فى العالم الثالث غنية وبترولية ولها مصالح مع الغرب، مع مصالح هذا العالم الذى تنتمى إليه؟ وكيف العمل فى ظل الديكتاتوريات العسكرية التى تحكم شعوب المنطقة منذ الاستقلال؟ وهل يمكن تجاوز هذا بدون تبنى مفاهيم كالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وهى مفاهيم الحداثة الغربية؟ وما هى الدوافع التى ستدفع الغرب للتوقف عن نهب موادنا الأولية؟ وما الذى سيدفع البورجوازيات الحاكمة إلى العمل ضد مصالحها بإعادة توزيع الدخل أو استثمار أموالها داخل بلدانها، أو أن تعمل بكل ما أثير؟ ولن نتحدث عن ذلك الخواء الروحى للغرب،

والروح العامرة فى الشـرق فهى مقولة مضللة تحاول إلصاق طبائع محـدودة لكلا الطرفين تعمل على توسيع الهـوة وتكريسها وليس تجاوزها متأسية بالأديب الإنجليزى كبلبنج الذى قال: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا.

ويتقـدم حسن حنفى خطوة أبعد لكى يبين ميكانيزم انتقال الحضـارة من الشرق إلى الغرب حينمـا تجلت الروح الشرقية وآكتملت فى مسارها الأخيـر فى الذاتية الأوروبية فى بداية الوعى الأوروبى، إلا أن ظهـور مظاهر العدم فى هذا الوعى أخيـرا على يد فلاسـفة أمثـال: نيتشـة واشبنجلر، وهوسـرل، وشيلر، وبرجسـون، وتوينبى. .الخ وظهور مـيلاد حضارى جديد للعالم الثالث على يد: فانون، وديبريه، وجيفارا، ونكروما، وسيكوتورى، وناصـر، ماوتسى تونج، وغـاندى، وتيتـو، ونهرو، ومـانديلا. .الخ بالإضافـة للتـحرر الوطنـى ـ كل هذا ـ يبرهن بما لا يدع مجالا لأى شـك أن الشرق قادم ونهضته مؤكدة.

والملاحظ فى هذه معاينة أنها تفـتقد مبررها، وما يؤكد عليهـا، إذ هى معاينة صورية صرفـة، ولا تحمل فى طيـاتها تأكـيدا على صـعود الشـرق، أولا لأن الأسمـاء الأوروبية المذكورة هى لفلاسـفة كانت لهم اجتهـاداتهم النظرية الصرفة، بينما الأسمـاء الأخرى كان أغلبها لساسـة ظهروا فى العالم الثالث. وأغلبهم ليس له اجتهـاد فلسفى نظرى بقدر ما له من تحرك سياسى على الأرض. وثانيا ليس معنى ظهور فلاسفة غربيين ينتقدون الغرب، أن الغرب سـينهار، ولكن يعتـبر هذا جزء من حـيوية الغرب. ونظـرة الأنا للآخر أو العكس يتحدد من خلالها هدف علم الاستغراب، الذى يهدف «إلى تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا والآخر إلى علم دقيق ومـنطق محكم وجدل تاريخى» (ص ٧٧٦)، ويتـسع الأنا ـ لدى حـسن حنفى ـ حـتى يشمل ما هو دون الشـمال «فإذا ما أمكن اتحـاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبى (أمريكا الاتينيـة) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصـار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبى إلى مـركزها الشـمالى. وبالتـالى يتحـقق الهدف الأقـصى من «علم الاستغراب» (ص ٧٧٧).

ولعلنا سنحاول هنا مناقشـة ذلك العلم الذى طرقه حسن حنفى باسم علم الاستغراب، إذ إن العلم نمط من المعرفة النقدية والتى تشيـر فى معناها الأول إلى أن العلم يتحكم بانتباه فى مسالكه، واضعا معايير محددة للصـلاحية، وتشير فى معناها الثانى بأنها تساهم بمناهج تسمح له بتوسيع حقل معرفـة بطريقة مستمرة، المسلك العلمى تأملى وهو فى نفس الوقت

تنبؤى، ومن الجوهرى أن نلاحظ أن المبادىء المنظمة للعلم لم تعط له عن طريق هيئة خارجية، بل إن إعداد معايير الصلاحية ومناهج البحث تشكل جزءا جوهريا لتطور المعرفة العلمية ذاتها (Encyelopedia Universaalis Corpus 20, 1993)، ومن هنا فإن عملية إنشاء علما ليست عملية مرتبطة بالنيات الحسنة، ولكنها عملية إعداد وتنظيم وتحكم وتنبؤ وتفسير، ترتبط جميعا بالمنهج الذى يعتمد على أبنيته الأساسية: الوقائع والمفاهيم والفروض والقوانين والنظريات (راجع د. صلاح قنصوة، فلسفة العلم، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣، ص ١٦٥)، وبالتالى ليس من شأن العلم ولا من أهدافه القيام بادوار سياسية أو أيديولوجية كحصار الاطراف للمركز أو غيرها.

ويختتم حنفى مؤلفه بخاتمة يحاول فيها أن يبرز أهم الانتقادات التى يمكن أن توجه إليه بخصوص هذا العمل، ومحاولة الرد عليها فيما أسماه بمحاولة فى النقد الذاتى، وتتلخص هذه الانتقادات فى أولا التذبذب المستمر بين التحليل والمادة العلمية، وثانيا فى صعوبة التصنيف والاختيار، وثالثاً فى التذبذب بين العصور والتأريخ بالقرون، ورابعا فى اختلاف أساليب الفصول لدرجة عدم التجانس، وخامسا فى تحليل الوعى الحضارى للأنا أو للآخر دون أساسه التاريخي والاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى تكون فيه. ويحاول حنفى أن يرد على هذه الانتقادات جميعا، ففيما يخص الانتقاد الأول فهو يرغب فى أن يفيد هذا الكتاب عدد كبير من المتخصصين ومن الجمهور العادى، بالإضافة لهدفه فى أن يكون عمله هذا هو مجرد توجيه للبحث الذى سيقوم به الباحثون، ولكى يرد على الانتقاد الثانى يبرز حقيقة تداخل المذاهب الفلسفية الغربية لدرجة يصعب معها الفصل بين المذاهب أو الشخصيات، بينما يرد على الانتقاد الثالث حينما يوضح أن اهتمامه كان منصبا على المذهب لا العصر، بالإضافة من جهة تعدد وتنوع المذاهب وبينها من يشذ عن وضعه داخل إطار أو تصنيف، ومن جهة أخرى لتفاوت الفلاسفة فى الأعمار، حيث لم يكن يبغى حنفى سوى الرؤية العامة أو «البانوراما» على حساب الوقائع الصغيرة أو الأسماء الفردية. ويرد على الانتقاد الرابع حينما يحاول أن يرجع ما حدث بطبيعة كل من الحضارتين العربية الاسلامية أو الأوروبية الغربية ذاتها فالتراكمات التى نمت فى الوعى الأوروبى ليست على نفس المستوى أو الدرجة فى الاشتداد، خاصة فى نهاية (القرن العشرين) وقد أراد الافصاح عن هذه الاعتمالات الأخيرة فى الوعى الأوروبى وهى كثيفة لدرجة كبيرة، إضافة إلى

طبيعة الحضارة الأوروبية ذاتها وهى ذات طبيعة طردية بعكس الطبيعة المركزية للحضارة الإسلامية. وردا على الانتقاد الخامس والأخير والذى يُقدر حنفى وجاهته يرى عدم قدرته عليه حيث يحتاج لجهد تاريخى بالاضافة لتكوين مزاجى ليس له، لذا آثر ترك هذا الباب مفتوحا لباحثين آخرين بعد أن مهد لهم الطريق.

ويضيف حنفى إلى جملة انتقاداته الذاتية هما يصيغه بصيغة الجمع إذ يجعله هموما فيما يسميه بهموم قصر العمر والذى يسند إليه أسباب بعض الانتقادات السابقة وإليه يحيل إسراعه بإنجاز كتابه فى صياغته الأولى، إذ «هو الذى دفعنى إلى الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة. أحدد المعالم، وأضع الأسس، وأترك لغيرى وضع البناء» (ص ٧٨٦)، وإلى قصر العمر أيضا يعزو محاولته إعطاء حصيلة وجهة نظره فى تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها ومرة واحدة حتى يستحيل إلى ذات ويحول الآخر إلى موضوع للحكم والدرس بحيث ينزع من الأنا الرهبة التى تتملك نفسه كلما تعرض للآخر حيث «إن سرد قصة الوعى الأوروبى دليل على اكتماله فى وعى الأنا واحتواء الأنا له..» (ص ٧٨٧) على الرغم من أن عملية تتبع روافد الفكر الغربى فى فكرنا المعاصر عملية هامة، إلا أنه نظر لقصر العمر يحيل حنفى هذا العمل على عاتق الجميع، ولنفس الهم يحيل عدم تضمن عمله هذا على جانبه النظرى منفصلا عن الجانب التطبيقى كما فى جبهته الأولى، ويبقى على الرغم من كل هذه المقدمات المتقنة السؤال مازال ماثلا وملحا على ذهن حسن حنفى «كيف استعمل تراث الآخر كعلوم للوسائل، واستعمل تراث الأنا كعلوم للغايات، كيف أعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم وأعيد صياغة علوم الأنا كعلوم للعرب، كيف تستطيع الأنا أن تكون بؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر وتبعثره حولها وتجزأه فيها؟ ولعل عائق قصر العمر أستطاع أن يتحمل أوزارا كثيرة، إلا أنه لم يستطع هنا أن يلغى السؤال السابق والملّح، وذلك السؤال الذى يظهر كخلفية تبرر كل هذا العمل، بل وتمنحه القدرة على الاستمرار، وتظهر لحد كبير روح التشفى والانتقام من هذا الغرب.

بعد هذا العرض سنحاول إثارة الملاحظات السريعة والتى نراها مهمة وأساسية:

١ ـ اقتصار حسن حنفى فى رؤية غروب الحضارة الأوروبية على متابعته لحظة اشبنجلر، وفوكو، ودريدا والمعروف أن هؤلاء هم الذين تنبأوا بموت الحضارة الغربية، إلا أن هناك كثيرين من الفلاسفة الغربيين سلكوا مسلكا آخر يؤكد على أن الحضارة الغربية

مازالت تؤدى دورها ولم تنطفىء بعد ومازلت مؤثرة وستظل. ومما يؤكد ذلك يكفى إلقاء نظرة على أحد المفكرين الغربيين المعاصرين، فهذا هو مثلا آلان تورين يرى: إن نجاحات العقل التقنى لا ينبغى أن تنسينا إبداعية الموجود البشرى. إن عملية العقلنة وعملية تحقيق الذات Subjectivatis تبدوان فى نفس الوقت كالنهضة والإصلاح الدينى اللذين يتعارضا، إلا أنهما يتكاملان كثيرا أيضا. فالعالم سوف لا يعد له من وحدة بمعزل عن المحاولات المتكررة للنزعة العلمية، فالإنسان بالتأكيد يتسب للطبيعة وهو موضوع للمعرفة الموضوعية، ولكنه أيضا ذات وذاتية، ويضيف تورين أن المفهوم الكلاسيكى «الثورى» للحداثة لم يحتفظ سوى بتحرير الفكر العقلانى، وموت الآلهة واختفاء النزعة الغائية. وأن مأساة حداثتنا (الحداثة الغربية) هو أنها تطورت فى النضال ضد نصفها الآخر، عندما عملت على تصيد الذات باسم العلم، طارحة كل صلة بالنزعة المسيحية التى عاشت أيضًا فى ديكارت وفى القرن الذى أعقبه، مدمرة باسم العقل والأمة ميراث النزعة الثنائية المسيحية ونظريات الحق الطبيعى التى تولد عنها إعلان حقوق الإنسان والمواطن بمعنى أننا دأبنا على تسميته حداثة لكل ما هو تدمير لجزء جوهرى من الحداثة ذاتها، ويؤكد تورين أنه ليست هناك حداثة إلا بالتعامل النامى للذات وللعقل وللوعى وللعلم، أريد أن يفرض علينا فكرة أنه ينبغى الاستغناء عن فكرة الذات من أجل أن نجعل العلم ينتصر، وأنه ينبغى خنق الشعور والتخيل من أجل تحرير العقل، وأنه كان ضروريا سحق الفئات الاجتماعية المتماهية مع الانفعالات، والنساء والاطفال، والعاملين والمستعمرين تمت تحت طائلة النخبة الرأسمالية المتماهية مع العقلانية. إذ إن تورين يرى فى نهاية المطاف أن الحداثة تنتصر مع العلم، عندما يكون السلوك الإنسانى مضبوطا بالوعى، مهما كان هذا يسمى أو لا يسمى بالنفس، وليس بالبحث عن التطابق مع نظام العالم، فالذات هى إرادة فرد فى التحرك وفى أن يكون معترفا به كفاعل. (Alain Tourexine, Crit Crtique de la modernite, Foyard, Paris 92. P. 240).

٢ ـ إن الانتقادات التى نراها كل يوم تنصب على أوروبا على الفكر الغربى عموما من خيرة أبنائه من الفلاسفة والمفكرين، هذه الانتقادات تعد فى ذاتها مركز قوة للحضارة الغربية أكثر من أن تكون ضعفا أو خمولا، فالحضارة التى يجمع ابناؤها على فكرة واحدة وأسلوب واحد ولا يحيطها التنوع والاختلاف من كل جانب هى الحضارة الأقرب إلى الموت، بينما الحضارة التى تثير التساؤل والاختلاف وتدفع للحيرة فى كل عصر هى حضارة مازالت على الأقل تدب فيها الروح.

٣ ـ والسؤال الذى لايزال مطروحا قبل وبعد علم الاستغراب هو: كيفية تحقيقنا للنهضة؟ وما هى وسائلنا العملية والمادية التى إمكانها دفعنا نحو تحقيق هذا الحلم؟ خاصة ونحن نعاين فى واقعنا العملى الوسائل التى يسيطر بها الغرب على مقدرات العالم من وسائل إعلامية، وسياسية واقتصادية، ومعلوماتية، وجيوش مجهزة بأحدث أجهزة الدمار.. الخ، نطرح هذا لنسهم فى الخروج من حيز النظر إلى حيز العمل، ومن إطار التجريد إلى إطار الواقع العملى، فالنظريات الثورية المجردة لا تستقيم فى الواقع بدون أصحاب المصلحة الحقيقية فى التغيير فالافكار لا يمكنها وحدها أن تغير الواقع أو أى من شروطه القاسية.

٤ ـ كما أنه علينا أن نناقش من جديد، بل ونؤكد على الشروط التى تجعل من «علم» الاستغراب هذا ليس انغلاقا على الذات، فى مقابل ما يحدث هذه الأيام عندما فقدنا مقدرات حياتنا ومصائرنا لصالح الغرب، أو أنه ليس صرخة ألم عفوية تعبر عن ذلك الانسحاق الحضارى والدونية التى يشعر بها البعض منا هذه الأيام تجاه الغرب.

٥ ـ علينا أيضا دراسة عصر النهضة العربية فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين دراسة مفصلة وعميقة حتى نضع أيدينا على تفصيلات مشاريع الاحياء العربية والأسباب التى أدت إلى إخفاق معظمها، بالإضافة إلى العوامل التى أسهمت فى ألا تحدث عملية تراكم لهذه المشاريع، حتى أصبح معظمها يشكل جذور منعزلة فى محيط واقعنا الثقافى والفكرى، وأصبح كل مشروع بداية جديدة، ورؤية مفتقدة الجذور. وما أدرانا أن «علم» الاستغراب نفسه هو أحد هذه المشاريع التى انتهت بمجرد انتهاء المرحلة (الشعور بثقل النكسات القومية). ولنا أن نتساءل هل أستطاع «علم» الاستغراب البحث عن جذوره البعيدة منذ المعتزلة وابن رشد، وجذوره القريبة عند حسن العطار، والطهطاوى، والأفغانى، ومحمد عبده، وإسماعيل مظهر، وكلها أجيال أسهمت ـ على حد علمى ـ أعظم إسهام فى أن تتميز الشخصية الوطنية فى أخذها عن الغرب، حتى لا تفقد هويتها، وأن تصبح لديهم فكرة استعارة حداثة الغرب ليس معناها الذوبان فيه أو التقليد الأعمى له، بل وأسهم البعض كإسماعيل مظهر بنظرية تعد ـ وبحق ـ أهم إنجاز نظرى عربى تعامل مع الغرب دون عقد أو إحساس بالدونية، وحاول التعامل الإيجابى معه دون أن ينبهر به ودون أن ينقصه ـ فى نفس الوقت ـ حقه لاعتبارات أيديولوجية.

٦ ـ وبنفس القدر من الجدية علينا دراسة عصر الترجمات الأولى التى بدأها المأمون فى دار الحكمة وكيف استطاع العرب المسلمون أن يبدعوا عقب هذه الترجمات، إبداعات مازال التاريخ يحفظها، لأن القول بأن الفرق بين حال العرب المسلمين الآن وحالهم بالأمس كبير، وأن قوة العرب العسكرية فى عصر المأمون اسطاعت أن تلعب دورا كبيرا فى الإسهام بالإسراع فى هذا الإبداع، بينما أزمتنا الحالية وعقد النقص التى أصابتنا تعيقنا منذ قرنين من الترجمات على الإبداع، على الرغم من صحة هذه الفكرة، إلا أنها تظل قاصرة على أن تعطينا إجابات شافية أو أسبابا كافية لما أصابنا، فهناك إلى جانب هذا عديد من الأسباب الأخرى، والتى لم تدرس حتى الآن وعلينا الوصول إليها واكتشافها. ولنا أن نلاحظ أن العرب قد سموا علومهم التى ابتدعوها والعلوم التى نقلوها عن اليونان «بعلوم الأوائل»، بينما وجدنا هذه التسمية قد تلاشت فى عصور انحطاطنا الحضارى فاسميناها «العلوم الدخيلة» أو«علوم العجم».

٧ ـ أيضا هناك بعض الملاحظات الخاصة بعدم دقة بعض التفاصيل المتعلقة، خاصة بالجزء الأخير مثل إلحاق بلانشو بآرتو معتبرا الأول ـ خطأ ـ ناقدا أدبيا حديثا، بينما موريس بلانشو (١٩٠٧) كاتب روائى معاصر، ومازال حيا حتى اليوم، حاول من خلال كتاباته تأسيس علاقات فيما بين النشاط الإبداعي وتجربة الغياب والخواء، والموت، بينما أنطوان آرتو (١٨٩٦ ـ ١٩٤٨) وهو كاتب وشاعر وكاريكاتيرست أثر على الأدب المعاصر عن طريق مغامرته الداخلية والتى قادته إلى الجنون وعن طريق مفهومه عن المسرح المقظظ. أو الحاق ديلوز بدريدا، والواقع وإن كانا يتشابهان ظاهريا فى أن كل منهما عمل فى حقل الأدب إلا أن جيل ديلوز (١٩٢٥) الذى حاول من خلال هذه الدراسة الادبية تحليل اللغة والمعنى (منطق المعنى ـ ١٩٦٩) وقد وصل لتحديد جديد للرغبة بالاشتراك مع جوتارى (ضد أوديب ـ ١٩٧٢)، إذن فاسهامه هذا يصب فى نطاق التحليل النفسى بالرغم من بدايته الأدبية، بينما جاك دريدا (١٩٣٠) انطلق من تفكيك الميتافيزيقا الغربية متأملا فى مواضع الكلام والكتابة، ومحاولة تحديد علاقات جديدة بين الأدب والفلسفة (الكتابة والاختلاف ـ ١٩٦٧). وأخيرا إلحاق فوكو بالتوسير، والواقع إذا كانا كل منهما قد دعا إلى القطيعة إلا أن هناك اختلافات كبيرة بينهما، فمشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) قد خرج من تحليله للمؤسسات القمعية فى الغرب (السجون والملاجىء) بمفهوم جديد عن التاريخ مطبوع

فى نظره بقطيعة ابستمولوجية، وبنقد جذرى للعولم الإنسانية (الكلمات والأشياء ـ ١٩٦٦)، بينما نجد أن لويس التوسير (١٩١٨ ـ ١٩٩٠) الذى دعا لقراءة علمية لماركس خاصة رأس المال بعيدا عن تلك القراءات الأيديولوجية، وقد قادته دراسة المفاهيم النظرية خلف المصطلحات لقطيعة فيما بين أعمال الشباب ورأس المال، واضعا فى مواجهة الخطاب الايديولوجى ابستمولوجية ناقدة للنزعة التجريبية (من أجل ماركس، قراءة لرأس المال، بالاشتراك مع إيتان باليبار، ١٩٧١).

ولعلنا نجد أن هذا الخلط، ربما كان مقصودا، وهو محاولة لإلغاء الاختلافات والتنوع ليبدو الغرب أمامنا وكأنه يمثل فكر واحد ووحيد، وهى محاولة توازى أيضا ما قام به من إلغاء الخلافات والتمايزات الموجودة فى الأنا لجعله يعبر أيضا عن فكر واحد ووحيد، وبالتالى يصير الأنا أمام الآخر كتلة واحدة أمام كتلة أخرى واحدة بينهما هوة يصعب مع هذا التكتل تجاوزها وردمها. وسنناقش هذه النقطة كمنهج لحسن حنفى فيما بعد.

ومع ذلك تظل هناك تساؤلات أخرى كثيرة ومتعددة حول الموضوع، فهو موضوع يثير الأفكار ويحفز الهمم، ويدفع إلى الدراسة والبحث والتأمل، وهذا ما يجعلنا نتوقف عند بعض الأفكار التى أثيرت فى هذا المؤلف: ـ

الأنا والآخر: يشكل موضوع الأنا والآخر حجر الزاوية فى مشروع «علم» الاستغراب، لدرجة يمكن القول معها أنه إذا غيرنا اسم الكتاب بدلا من علم الاستغراب إلى الأنا والآخر لن يثير هذا أى تغيير فى المحتوى. والواقع أن القول بالأنا يفترض دائما وجود الآخر، والعكس صحيح، فتصور الأنا دون آخر تصور غير منطقى، ولا واقعى، وينسحب الحديث على الأنا الثقافى بأبعاده المختلفة، والآخر دائما هو الدخيل والأجنبى والمخالف، وهو آخر بالنسبة لى، كما أنى آخر بالنسبة له. تتحدد هذه العلاقة وتتبلور على محك آخر هو الذات والموضوع، وهى علاقة بين موجب وسالب، فالذات هى ذات عارفة بالنسبة لموضوع تضعه موضع البحث والدراسة وهى بهذا تكتسب صفة إيجابية، بينما تتحول الأنا الأخرى أو الآخر إلى موضوع للبحث وبالتالى تكتسب صفة سلبية لكونها موضوع ملاحظة ودراسة، ويظل هذا الطرح الذهنى للأنا حبيس تصورها، وربما إرادتها كمعاينة أحادية الجانب، حيث أن تحويلى الآخر إلى موضوع للبحث يتم وفق معاييرى وتخيلاتى، وليس معناه بالضرورة أن الآخر قد تحول تحول فعلى إلى موضوع، خاصة إذا كانت اهتماماته

منصبة على موضوعات أخرى تتعدى ما وصلت إليه الأنا، ومازالت له تطلعاته ونشاطاته المختلفة وحتى طموحاته على كل الأصعدة. وحتى تمارس الأنا تفوقها لابد من وجود الآخر، ولا شعور بالذات أو التفوق بانعدام الآخر، لأن الأنا متفوقة دائما بالنسبة لآخر يمكن حساب إبداعات الأنا قياسا على إبداعاته، فالجندى القوى والشجاع لا يمكن أن يدعى ذلك، ولا يمكن لمراقب أن يصفه بذلك دون أن يقيس شجاعة وقوته قياسا بشجاعة وقوة جندى آخر، والشخص السليم الخالى من العاهات لا يمكن أن يعرف جسده كذلك إلا بمضاهاته بآخرين من ذوى العاهات أو الخالين منها. لذا يصبح القول بأن صيرورة التاريخ تؤدى إلى تبادل الأدوار بين الأنا والآخر قولا يحتاج لبرهان، فكون الآخر يتحول لموضوع سواء فى تقديرى أو فى الواقع أو فى الاثنين معا، أو كون الآخر يفقد حيويته ومكانته، فليس معنى كل ذلك أن الأنا سيكون الوارث الشرعى والطبيعى له بشكل آلى أو تلقائى، فالتاريخ عودنا بأنه ملىء بآلاف الاحتمالات والفروض.

إما الغرب المتقدم أم الشرق المتقدم: هذه الفكرة تعود إلى مبدأ التنازع على البقاء، وهى فكرة انتشرت فى الغرب كما فى الشرق على أثر انتشار نظرية دارون فى التطور، وتبناها مثقفون من الطرفين «التنازع على البقاء وهو مبتغى كل أنا فى العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع فى هذا الوجود والتزاحم فى كل هذا العالم لتنال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقائها» (أبونصار العربى، تنازع البقاء بين أوروبا والإسلام، جريد الشعب، العدد ٢٧٥ الصادرة فى ٥ يناير ١٩١٣، ص ٢٤١)، ففكرة التنازع والصراع استبعدت أى حوار، وأصبح القضاء على الغرب وحضارته أملا يراود مثقفونا منذ فترة طويلة ولو عن طريق المعجزة «دعوا العصر الجليدى يستحوذ على قارة أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره، ويجعل الحياة فى هذا الأقليم متعذرا كما كان أولا، وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق - خصوصا متى تغير شكل الحكم فى أهله - فترون الشرق قد عاد مشرقا بالعلماء زاهرا بحقائق العلوم، مثبتا مقررا لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثرا. (وتلك الأيام نداولها بين الناس) (محمد المخزومى، «خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى، دار الفكر العربى، لبنان، ط٢، ١٩٦٥، ص ١١٨)،، كما ترددت هذه الأفكار كثيرا فى أوساط رواد النهضة العرب، وهى فكرة جاءت كرد فعل على ما تعرض له الشرق الإسلامى من نكسات ونكبات متكررة على يد مستعمريه من الغربيين.

والحق أن التاريخ يشهد على هذا مرتين: الأولى عندما كان الشرق العربى الإسلامى يملك زمام البحار ويشق عباب الآفاق بالقوة العسكرية الضاربة، مؤسساً لحضارة استقرت فى وجدان أبنائه وأعدائه على السواء كحقيقة تاريخية حتى اليوم، فى الوقت نفسه كان الغرب يرزح فى ظلامية تامة يقودها الإقطاع بالتحالف مع الكنيسة. والثانية التى نعاصرها اليوم غرب متقدم بإمكانات مادية ووسائل حديثة ومتقدمة فى مقابل شرقنا العربى الإسلامى الذى يرزح فريسة لإخفاقاته ونكساته المتكررة، ومازال فى نقطة البداية، يبدأ ثم سرعان ما يعاود البدء من جديد. هكذا يشهد التاريخ، إلا أن السؤال الذى نطرحه: هل هذه المعادلة حتمية؟

إن هذا السؤال ـ فى نظرى ـ جدير بأن يجد إجابة، هل نحن فى حاجة إلى معجزة تقضى على الغرب، ومن هنا يصبح اندثار الغرب هو شرط تقدمنا، وإذا لم ينته سواء بالمعجزة أو باهترائه الداخلى ومواته، هل سنظل ابد الدهر ننتظر أن يموت لنحيى نحن؟! ألا نستطيع قبول التحدى وتشكيل حضارة يمكن بقوتها أن تتحول لمركز، ويكون فى العالم اكثر من مركز حضارى، واشعاع ثقافى، بحيث يتحول الصراع والمنافسة إلى تعايش سلمى وتعاون؟

بين العلمى والايديولوجى: عانينا كثيرا من خلط الابستمى بالأيديولوجية، ولقد لعب الغرب منذ تسلم راية الحضارة لعبة الخلط تلك وبرع فيها، بحيث مرب لنا كثيرا من أنماطه الاستهلاكية، ومعايير ثقافته الخاصة، وأخلاقه وكثيرا من مفاهيمه التى ترتبط بتذوقه ورؤيته الخاصة للكون وللإنسان وللسياسة والاجتماع، ومن جهتنا قمنا بتبنى كثير من هذه المفاهيم باعتبارها علما محايدا، وتعصبنا لها، ودافعنا عنها كدفاعنا عن علوم الطب والهندسة (وبالطبع يخرج عن هذا المناهج الغربية الحديثة التى ندرس بها موضوعاتنا)، وبعد أن ضعفت لحظة الانفعال والاندفاع، وراجعنا موقفنا عقب اخفاقاتنا ونكساتنا القومية، واكتشفنا مواقع الشراك التى نصبت. والحقيقة أن القول بالحياد العلمى والموضوعية العلمية هو قول يظل خال من المعنى، ولا أساس له فى الواقع، لذا «فعلم» الاستغراب مهما حاول أن يكون موضوعيا باعتباره «علما» ـ كما يدعى ـ فلن يستطيع آداء تلك المهمة غير الواقعية والتى لا تتفق مع الحقيقة والواقع، ود. حسن حنفى يعى هذه الحقيقة «فالأيديولوجيا علم لأنها تقوم على تحليل الواقع بأكبر قدر ممكن من الحياد والموضوعية،

والعلم الدقيق أيديولوجيا لأنه ضد الأحكام المسبقة والمواقف الانفعالية» (ص ٩٥). ومع التسليم بعدم إمكانية الحياد العلمى إلا أنه علينا ـ مع ذلك ـ أن نفرق على مستوى وعينا ومناهجنا بين ما هو علمى وما هو أيديولوجى حتى لا نقع فى أى خلط كان.

منهج كتاب علم الاستغراب: ينبغى أن ننوه بأن هناك منهجا يلف كتاب حسن حنفى ونعتقد أنه يتخلل أفكاره وثنايا موضوعه، ألا وهو منهج التوحد والتشابه والتجانس ـ كما لاحظنا من قبل بشكل فرعى ـ إذ إن حنفى يبحث عن الكلى والواحد، مهملا الجزئى والمتكثر، يبحث عن الانسجام والتشابه تاركا التكثر والتعارض. لذا فالأنا لديه متجانس ومتشابه، لا يعبأ بما فيه من التفصيلات أو الجزئيات أو الاختلافات، كل ما يهمه هو العام والكلى، وهو يطبق هذا المنهج على الوعى الغربى أيضا فهو لديه وعى واحد ومتجانس، يهمل ما فيه من تفصيلات أو جزئيات أو تنوعات، وكل ما هو عرضى، وإذا تعرض للعرضى أو التفصيلى فهذا لكى يستنتج وحدة الوعى الغربى وتجانسه، إلا أن هذا المنهج الذى يقف كخلفية وراء كتاب حسن حنفى يضبط لديه التوجه، وهو بمثابة البوصلة فالبحث فى الأنا، وإبراز التشابه والتركيز عليه، هو فى نفس الوقت الذى يؤكد اختلاف الأنا عن الآخر، وتعميق هذا الاختلاف، خاصة بعد إبراز التشابه الذاتى للآخر وتناغمه، وفى نفس الوقت تعارضه، بل وتناقضه مع الأنا، وقد عاينا هذا منذ هذا منذ قليل ووجدنا كيف أن هذا المسلك قد أدى إلى الخلط لديه، إلا أننا نضيف الآن إلى هذا أن حسن حنفى المسلك حاول الحكم على إشكاليات ليست حقيقية فى الفكر الغربى، بل هى كانت مجرد إسقاطات الأنا على تراث الآخر، مما يعقد مهمة الأنا الباحث العلمية، إلا إذا أراد أن تأتى نتائجه غير معبرة عن الواقع الموضوعى بل معبرة عن زهو الأنا المتعالة، والتى تبدأ بحل الإشكالية المطروحة عليها بما يحقق لها هذا الزهو قبل أن تشرع فى عملية البحث ذاتها.

وفى الختام أتساءل هل من الممكن أن أنهى هذا الموضوع على عكس ما يحاول علم الاستغراب تأكيده من تفكك الغرب وأفوله، مستندا على خط آخر وصوت آخر أيضا من الغرب يحاول أن يقول أن الغرب قد فهم مأساته ومزالقه وهو عازم على استيعاب الدرس، وتفادى الأفول، وربما يكون لنا فى هذا أيضا درسا تعليميا إضافيا، ورحم الله فيلسوف العرب الكندى الذى قال: «وينبغى ألا نستحى من إستحسان الحق واقتناء الحق من أى أتى، وأن أتى من الاجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا)» (الكندى، كتاب الكندى إلى المعتصم فى الفلسفة الأولى، دار إحياء المكتبة العربية، ١٩٤٨، نشر أحمد فؤاد الأهوانى). إذا

يقول آلن تورين واضعا يده على أخطاء تطبيقات الحداثة الغربية والتى جعلت البعض يستنتج منها اقتراب الحضارة الغربية من لحظة الأفول: «نقد الحداثة يود تخليصها من تراث تاريخى يختزلها فى العقلنة، ويقدم لها مصطلح الذات الشخصى، وعملية تحقيق الذات Subjectuivition. فالحداثة لا تستند على مبدأ وحيد ولا أيضا على الهدم البسيط للعقبات فى مملكة العقل، لقد أنجزت من حوار العقل والذات. بدون العقل تنغلق الذات وفى هوس هويتها؛ وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. فى هذا القرن عرفنا فى نفس الوقت ديكتاتورية العقل والانحرافات الشمولية للذات؛ هل من الممكن لوجهى الحداثة الذين تقاتلا أو تجاهلا كل منهما الآخر أن يتحادثا، ويتعلما العيش معا؟» (**A. Tousnaine Ibid,**).

قــراءة مختلفـة
لعلــــم الاســــتغراب

دكتور صلاح قنصوه (*)

يحدو الكتــاب شعور نبــيل بكبرياء الذات الدينيــة أو القوميــة أو الوطنية أو كل ذلك جميعا، ورغبة مشبوبه فى إعلاء شأنها إزاء استعلاء الغرب وسعيه لالتهام خصوصيتنا.

ويغمر الكتــاب طموح غلاب لإعادة الاعتبار لمن هــمشتهم ثقافة الغرب، فــباتوا عالة عليها يقتاتون فتاتها.

وكتاب بمثل هذا الحجم الكبير، سواء بعدد صفــحاته، أو بقيمة مؤلفه، لابد أن تتعدد قراءاته وتتباين الآراء حوله.

وما نحن بصـــدده اليوم هو بسط لإحــدى قراءاته التى قــد تبدو قراءة غــير مــألوفة أو متوقعة. ولعلنا نسهم، بذلك الاجتهاد، فى اجتلاء بعض جوانبه الثرة والخصبة.

وأعتــرف بأن محاولتى تلك، التى أقــدمها بين أيديكم، كــانت نتيجــة لما حاولت أن أجيب به على ما يفجــره النص من أسئلة. فقد تبينت أن الإجابات التــى تثيرها الأسئلة لا تفى النص حقــه وجدارته. وسرعــان ما ومضت فى ذهنى فكرة، وهى أن مــا أصنعه على هذا النحــو، ليس هو ما ينبــغى أن أتعامــل به مع الكتاب، ولابد أن أبحث عن نهــج آخر مبــاين تماما لما نسميــه بالخطاب الاستدلالى الذى يعــتمد الحوار الــقائم على معارف مــعينة ومنطق صارم. فــتحولت إلى مقاييس أو مــعايير خطاب آخر وقع فى ظنى انــها أصلح ما تكون فى كشف قيمة الكتاب وأهميته التى يستحيل إنكارها.

(*) عميد المعهد العالى للنقد الفنى.

وربما يشفع لنا فى الخروج عن القضبان الحديدية للخطاب الاستدلالى أن الكتب المقدسة، على علو قدرها، والقياس مع الفارق بطبيعة الحال، لا تناقش بمعايير ذلك الخطاب، لأنها تستهدف العظة والاعتبار، وليس المعرفة أو البرهان.

فلا يقدح إذن فى شأن الكتاب أن ننصرف عن مقاييس الخطاب الاستدلالى إلى مقاييس مجال آخر لا يقل أهمية عن المجال الاستدلالى.

وهذا المجال الآخر هو الفن أو الدراما بوجه خاص. وقبل أن أبرهن على صحة تلك الدعوى التى تمثل الآن أمام عدالتكم، أقدم «شهود النفى» لملاءمة الخطاب الاستدلالى حتى يصفو لنا وجه هذا العمل الكبير. وتتجلى لنا قسماته فى نهاية الأمر.

فإذا ما التزمنا بقواعد الخطاب الاستدلالى فعلينا أن نضع أيدينا على أطروحة الكتاب الأساسية وهى من الوضوح بحيث يمكن إيجازها فى القول بأن بحثنا ودراستنا لإبداعات الغرب الفلسفية، إذا ما تمت تحت عنوان «علم الاستغراب» فإن الغرب أو الآخر، كما يحب أن يسميه المؤلف، سيغدو موضوعا يذعن للأنا بوصفه مفعولا به وخاضعا رغم أنفه لأدوات بحثى. ولا ريب أن ذلك انتصار ساحق عليه، وإزالة لآثار عدوانه السابق عندما جعل من الأنا موضوعا للاستشراق. وحان دور الأنا لكى يجعله موضوعا لعلم الاستغراب. وحينئذ تسقط هيبة الغرب فى أعيننا ونحس بالاستعلاء عليه. وعلى الفور نتسلم شعلة الحضارة، ونتولى زمام أمورنا، بل ونقود العالم كله، وخاصة بعد إعلان بعض مفكرى الغرب سقوطه وأفوله. وقد آن الآوان لحل مشكلات الأنا بأن نضم كل تاريخ الفكر الغربى فى مجلد واحد أو عدة مجلدات. والقضية الرئيسة لهذا الكتاب هى أن المذاهب الفلسفية الغربية جميعا تنشأ فى ظروف خاصة، وأنها تتوالد فيما بينها طبقا لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محاولة الجمع بين النقيضين فى مذهب ثالث (ص٧٨٦) وأن هذا التراث الغربى بأسره ليس تراثا إنسانيا عام يحتوى على نموذج التجربة الثرية، بل هو فكر بيئى محض نشأ فى ظروف معينة هى تاريخ الغرب، وهو نفسه صدى لهذه الظروف (ص ٣٦ ـ ٧). ولنحاول الإجابة عما تثيره الأطروحة من أسئلة، فى نطاق الخطاب الاستدلالى.

السؤال الأول: هل تنشىء دراسة الفكر الغربى كموضوع للبحث علما جديدا؟ الإجابة لا، فالمكتبات الجامعية والعامة متخمة بدراسات مستفيضة عن مذاهب الغرب الفلسفية، وحسبنا أن نلقى نظرة سريعة على مقرارات أقسام الفلسفة بالجامعات.

السـؤال الثـاني: هل عجـز الباحث (الأنا) من قبل عن إدراك النسـبية التاريخـية والجغرافية للمذاهب الفلسفية الغربية؟

الإجابـة: كلا، فقط أصبح من الكليشهات الشهيرة فى كل رسالة تتعمق مذهبا أو فكرا غربيـا معيـنا أن يفرد فصل لبـيان هذا الفكر «فى تيـار عصره» وقـد أصبحت عـبارة مكرورة تنبيء بأن البـاحث يوثق هذا الفكر أو ذاك بـكل معطيـات عـصره التـاريخى. بل وكثيرا مـا نتداول الخصائص الجعرافـية برد هذا الفكر أو ذاك إلى أقاليم معينة مـثل الفلسـفة الفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، مما يعنى اهتمـاما بالفروق بين المناطق المكانية المختلفة فى إنتاج فكرها.

كمـا أننا لسـنا فى حـاجة إلى علم جـديد يدرس علاقـات الفكر الفلسفى بـالأوضاع والمصالح الاجتماعيـة والسياسية، فهناك «علم اجتماع المعرفة» الذى يقـوم بهذه المهمة خير قيام. بل إن كثـيرا من الفلاسفة الغربيين قد أشـار بجلاء إلى أن الفكر لا يتولد عن الفكر بقدر ما يعكس مصالـح معينة فى الواقع الاجتماعى التاريخى والجغـرافى. وقد سبقهم إلى نحو ذلك «ابن خلدون» فى مقدمه. إذن فليـس هذا جديدا فيما بين أيدينا من علوم.

السـؤال الثـالـث: هل نحن فى حاجـة إلى علم جديد لكى يذكـرنا بأن المذاهب فى الغرب تتوالد فيمـا بينها طبقا لقانون الفعل ورد الفعل، ثم محـاولة الجمع بين النقضين فى مذهـب ثالث كما يقول المؤلف.

الإجـابـة: أولا حكاية الثالوث الجدلى مـستعارة مباشـرة من فكر غربى هو الجدل الهيجلى. وليـس لنا فـضل فيها سوى ترديدها. ثانيـا. هذا الثالوث مشكوك فيه لتبـسيطه الآلى السـاذج الذى يغازل كسلنا عن دراسة التنوعات والتعـقيدات الهائلة التى لا يكفى فيها أن نلتقط من مذهب ما أمرا معينا، ثم نبـحث عن نقيض هذا الأمر فى مذهب آخر لنجعل من المذهبين بأسرهما نقيضين، ثم نفتش فى مذهب لاحق عما قد يبدو لنا توفيقا أو تلفيقا بين الأمرين لنجعل من ذلك المذهب الثالث تأليفا بين النقيـضين فهذا عمل هين يـسير يلجأ إليه كـثيـر من أبنائنا من البـاحـثين فى الماجـستيـر والدكتـوراه. وحتى إذا ما صـدقت هذه الدعوى، فـإنها دليل على أن الفكر الغـربى ليس وعيا مـتجانسـا وحيد الجـانب أو الاتجاه بحيث علينا أن نواجهه صفقة واحدة.

وحتى إذا ما سلمنا جدلا بأن الفكر الغربى يكشف عن وعى واحد مشترك. فإن فيلسوفاً غربيا معاصرا هو «جاك ديريدا» يفكك بنية هذا الفكر أو الوعى بتنوعاته المختلفة، وينكر مركزية الغرب. إذن فهذه دعوى قد استغرقت أعمال رائد التفكيكية بأدواته ومفاهيمه المبتكرة، ولا ينبغى علينا أن نكررها، ولكن بطريقة تستنسخ مصطلحات وأدوات الفكر الغربى الذى نحاول أن نتغلب عليه ونثبت فساده. فكتاب الاستغراب حافل بمصطلحات الغرب مثل الأنا والآخر، الذات والموضوع، مركب، العظمة، عقدة الخوف، الأيديولوجية، الطبقة، البنية، الوعى، اليمين واليسار، القطيعة المعرفية وغيرها وغيرها مما لا نعثر عليه فى تراثنا القديم، أو يكون إبداعا ينسب إلينا اليوم.

السؤال الرابع: من هو الأنا ومن هو الآخر؟

الجواب: لم يحدد المؤلف تخوم «الأنا» فبدأ كأنه تجميع لعناصر من هنا وهناك. بيد أننا يمكن أن نستخلص عبر استعراضه للتراث المختار أن الأنا ينتمى فحسب إلى العرب المسلمين. ومن ثم يستبعد أصحاب الديانات الأخرى. وأصحاب الحضارات العريقة كالمصرية والرافدين والفينيقية والفارسية وغيرها. كما يدعم هذا الاستنتاج أن المؤلف عند تحقيبه للتقدم والتخلف للأنا يبدأ من نقطة الصفر فى القرن الأول الهجرى.

وقد يعترض علينا بأن المؤلف قد أشار إلى بعض المؤسسات التى أنتجها «وعى الأنا» مثل الزنجية. الوجدانية، الوحدة الإسلامية، القومية العربية. الاشتراكية العربية، الاشتراكية الأفريقية، لاهوت التحرر فى أمريكا اللاتينية، حركات ماو ماو، وهى كما هو واضح تتجاوز كثيرا العرب والمسلمين. ويرد على ذلك باحتمالات ثلاثة:

١ ـ فإما أن يكون هذا الأنا دون هوية محددة، وهو محض أمشاج وأخلاط من هنا وهناك.

٢ ـ أو هو مجرد حاصل جمع لكل من وقع تحت استغلال الاستعمار الغربى دون تمييز.

٣ ـ أو أن الأنا عودة إلى فكرة المركز والأطراف. فبينما يشكل العرب المسلمون المركز، يصبح ماعدانا من العالم الثالث أطرافا. ويؤكد هذا الاحتمال تسمية المؤلف (فى صفحة ٧٣٣) لشعوب أمريكا اللاتينية «بالمؤلفة قلوبهم الجدد»! إذن فتبشيره بميلاد عصر جديد «لحضارة الأطراف» (ص ٦٠٧) فى مقابل حضارة المركز الأوروبية لا يعنى دفاعا عن التراث

الإنساني العام والتجربة البشرية بل هو تكريس للتمييز العرقي والديني الذي أشعله الغرب ولكن على نحو مقلوب أو معكوس، بمعنى أننا نستولى كعرب مسلمين على المركز ونجعل من الآخرين جميعا أطرافا نلحقهم بنا. أى علينا أن نواصل مسيرة القهر ولكن على غيرنا.. فالمسألة ليست سعيا لإنسانية شاملة أو تحررا من تبعية. بل هى رغبة لاهثة فى صنع ما صنع الاستعمار بنا ولكن مع تبادل الأدوار.

ويحدد لنا المؤلف الوسيلة التى نقلب بها الأدوار أو نعكسها. وتصيبنا الدهشة عندما نعرف أنها شديدة البساطة ولا تكلف شيئا. فما علينا إلا أن نحول الفكر الغربى إلى «موضوع للبحث».

ولكن، هل يكفى مثلا إذا ما جعلنا الفكر الصهيونى موضوعا لبحث الأنا أن تنقلب موازين القوى لصالحنا؟ إن صدق هذا فلابد أن نفتح أقساما كثيرة للفكر الصهيونى بجامعاتنا كما ينبغى أن ندعم أجهزة المخابرات لأنها الوحيدة الكفيلة بقهر العدو لأنها تجعل من كل أنشطة إسرائيل موضوعا لبحثها.

وأرجو أن يأذن لى الدكتور حسن أن أصرح بخاطر طرأ على ذهنى. وهو أن معاملة الأعداء على الورق، بالهجوم عليهم والإزراء بهم إنما تشبه ممارسة إنسانية بدائية معروفة هى السحر. فكأن فكر الخصم الذى نسحقه على الورق، بديل فعلى للانتصار على وجوده المادى بأسره، أو هو على الأقل مؤذن بذلك الانتصار.

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن السحر قد دالت دولة منذ قديم وغدا البديل هو القوة المادية القائمة على العلم والتكنولوجيا.

والآن، وقد تجلى لنا قصور الأسلوب الاستدلالى فى الكشف عن قيمة الكتاب الحقيقية، ينبغى علينا أن نحول اهتمامنا إلى أسلوب آخر، وهو الأسلوب الفنى الدرامى.

ولعل ما دفعنى دفعا إلى إعادة قراءة الكتاب على هذا الوجه الفنى، أن الكتاب لا يقدم مشروعا يمكن مناقشته بالوقائع أو المنطق، فهو لا يحدثنا عن برنامج أو خطوات بعينها يتوجب اتباعها لكى نبلغ تحقيق الهدف، بل هو إثارة للانفعالات والمشاعر ازاء إنتاج الغرب الفلسفى، وبالتالى إزاء الغرب كله بوصفه شخصا علينا أن نخشاه أو نتبهر به، بل علينا أن نزدريه، ونحجمه، ونعتقله فى زنازين علم الاستغراب فهنا يحدث التطهير

الأرسطى من الخوف من الغرب، ومن الشفقة على أنفسنا. فالعمل يعتمد على الصراع بين البطل (الأنا) وخصم البطل (الآخر) Antagonist وقد اختار المؤلف مسرح الأحداث والصراع مما يألفه ويتقنه وهو الفلسفة الغربية، كما صنع نجيب محفوظ فى اختياره للحارة القاهرية ساحة لمعظم ابداعاته الروائية.

والنص كما هو معلوم، منظومة أو مجموعة من العلامات. والعلامة لها وجهان، الأول هو «الدال» وهو الجانب المحسوس من العلامة كما يتمثل فى الألفاظ. والثانى هو «المدلول» الذى ينشأ فى ذهن المتلقى أو القارىء. فيمنح العلامة معناها لأنه الجانب المفهوم، أوالمتصور، أو المعقول منها.

وفى النصوص الاستدلالية يثير الدال لدى القارىء مدلولا وحيدا يتصل بالمحتوى المعرفى والمنطقى. أما فى الفن، وكتابنا ينتمى إليه، تنطلق الدالات من هذا القيد بحيث تتعدد مدلولاتها وتخلق كثافة دلالية أو ما يمكن تسميته «بفائض المعنى» عن طريق ما يعرف بالإيحاء أو التضمين الذى يتخطى الدلالة الإشارية الوحيدة التى يلتزم بها الدال والمدلول فى الخطاب الاستدلالى. ومن ثم يكون النص نسقا من الدالات يثير محتوى أو مضمونا لدى القراء وهو مجموع المدلولات التى تتخلق لديهم.

والفن وحده من بين الممارسات الإنسانية الذى يجمع بين طرفين هما المبدع والمتلقى، لأن العمل الفنى لا يكون كذلك إلا إذا استهلكه أو تداوله متذوق. فالرواية التى لم تقرأ لم تكتب. فلهذا يحرص المؤلف المبدع الدكتور حسن على استقطاب أكبر عدد من المتلقين على الرغم من اختلافهم فى كل شىء، فقد تحدث المؤلف عن كل المؤسسات الأهلية والحكومية، والاتحادات الاقليمية لدى جميع سكان العالم الثالث. وأثنى على التعددية، كما أبدى إعجابه بتجربة الحزب الواحد، والانقلابات العسكرية، كل ذلك، على صعيد واحد دون تفرقة أو تميز لأن الهدف الذى يهم المؤلف هدف فنى هو تكثير قاعدة جمهوره واتساعها. ويتجلى ذلك مثلا فى امتناع المؤلف عن تحديده للأنا بوصفه دالا لابد له من مدلول، وذلك لكى يسوعب كل القاهرين والمقهورين، والحكام والمحكومين فى العالم الثالث، وكذلك أنا وأنت وهم، كأفراد وأشخاص مما من شأنه أن يفضى إلى تعدد المدلولات التى تؤدى بدورها إلى فيض المعان والدلالات.

وتتبين العناصر الدرامية فى الكتاب بجلاء ناصع. فنجد مثلا ما يسمى «بالعدالة الشعرية» التى تعنى الثأر من الشرير وهو الآخر، وانتصار البطل وهو الأنا. وكذلك امتطاء الخيال الجامح الذى لا يتقيد بالوقائع التاريخية، وخاصة فى رؤية المؤلف الأسطورية النبيلة لتعاقب السلطة والغلبة للحضارات كل سبعة قرون هجرية. فقد حان دورنا، فى هذا النص المثير، لتسلم الشعلة بعد أن تسلمها منا الغرب منذ سبعة قرون ماضية.

كما استخدم النص ما يسمى «باللقطات الاسترجاعية» (الفلاش باك) فى حديثه عن التراث العربى الإسلامى، هنا وهناك.

وقد أقيم النص على البنية السردية من خلال الراوى وهو المؤلف، مما جعل النص ملحميا ومشبعا بالعناصر الدرامية والتى ينسجها فى عرضه للمذاهب كصراع، وفعل، ورد فعل، وحبكة، ثم ذروه درامية تختتم العمل كله بانتصار الأنا على الآخر بعد أن تحرر من عقدة الخوف منه.

وبعبارة موجزة، يمكن أن نعد النص نوعا من الدعوة والتحريض التى تستلهم أسلوب الكتب المقدسة التى تصطنع المجاز، والقص، وإثارة المشاعر.

وأرجو فى الختام، أن أكون قد وفقت إلى التنبيه إلى بعض لالىء الكتاب التى تخفيها أصداف الخطاب الاستدلالى.

التغيير والثورة

قراءة فى مفهوم حسن حنفى الماركسية

د. أنور مغيث (*)

تتعدد وتتنوع إسهامات حسن حنفى فى مجالات الفكر فمن قراءات وتأملات فى القديم والحديث ومن إشتباك فى القضايا الآنية الملحة فى واقعنا المصرى والعربى إلى اهتمام بتجارب معاصرة لشعوب أخرى فى آسيا وأمريكا اللاتينية.

يسعى حسن حنفى أن ينظم كل هذه الإسهامات فى إطار فكرى متماسك وهو ما يسميه مشروع التراث والتجديد، الذى يسعى لتوحيد العلوم فى علم واحد يكون مرادفا للحضارة كلها. ولكننا نرى أن هناك مفهوما مركزيا ينظم كل هذه الإسهامات ويربطها عند حسن حنفى، هو مفهوم الثورة فهو الباعث الاساسى لدراسة الفكر الغربى وتبق المحصلة التى ينتهى اليها تأويل التراث (من العقيدة إلى الثورة) وهى المهمة التى تطرحها دراسة الواقع المباشر. إن مفهوم الثورة يمثل بالنسبة لكتابات حسن حنفى على اختلافها الدافع والمبرر والغاية فى آن.

ومفهوم الثورة لا يستخدم استخداما مجازيا للتعبير عن طريقة جديدة فى النظر للعالم أو عن منهج جديد فى تفسير الظواهر بل هو بالأساس يشير إلى ثورة اجتماعية بالمعنى المتعارف عليه تستهدف تغيير شكل الحكم وإرساء العدالة وتحرير الأرض.

(*) مدرس الفلسفة بآداب حلوان.

الثـورة وثقافـة الهويـة

يقول ماركس فى الأطروحة الحادية عشرة عن فيورباخ «الفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم قاموا بتـفسير العالم بطرق شـتى ولكن المهم هو تغييره» ونجد فـى إلحاح حسن حنفى على ضرورة دخول الـفكر فى معركة تغـيير الواقع تمثلا كـاملا لهذا النداء الذى صاغـة ماركس ويبرز فى كتابات حـسن حنفى هذا الدور الهام للفكر فى عملية التغييـر الاجتماعى، وهى عملية معـقدة تتداخل فيها القـوى السياسية والامكانيات الاقتـصادية ولكن يظل عند حسن حنفى أن الدور الثقـافى هو الابقى وهو الاقدر على الحفاظ على مـكتسبات الثورة الـعربية المعاصرة. . الثورة الثـقافية هى الثورة الدائمة التى تغيـر مجرى التاريخ، التى تنبع من روح التاريخ وتنبثق من تاريخ الروح»[1] ويستوقفنا هنا تعبير «تاريخ الروح» إذ ينبغى على الفكر الهادف لتغيير المجتمع أن يعى أمرين أساسيين فى أى مرحلة تاريخية نعيش؟ وعن أى روح نعبر؟ ويرجع فشل كل مـحاولات التغيير السابقة إلى غيـاب إدراك واضح لهذين الجانبين، ويرى حـسن حنفى أن غـيـاب «الوعـى التـاريخى بالموقف الحـضـارى هو سـبب كـبـوة الإصـلاح»[2] وهو أيضا سبب موت الفلسفـة لدينا، لأن غياب الوعى التاريخى هو الذى أدى إلى وجود أجيال تـوزع بين «الرضوخ» للسلفية جملة وبين التبنى الكامل للمـاركسية العلمية «فـالسلفية والماركسية بالرغم مـا بينها من تعارض ظاهرى إلا أنها فى حقـيقة الأمر يشاركان فى خطأ واحد هو التنكر للحظة الحاضرة والمرحلة الـتاريخية التى تمر بها الشعوب فـلا يمكن الانتقـال من الخـرافة إلى الـعلم دون عقـلانيـة أو تنوير. . أو من الاقطاع إلى الشيـوعية دون المرور بالليبرالية والـعدالة الاجتـماعيـة والاشتراكيـة الدينية أو الخلقـية ثم الاشتراكية العلمية»[3].

ودون هذا التصـور يتبنى حسن حنفى رؤية خطية للتـاريخ تفترض أن له غـاية محددة سلفا ومراحل ضرورية ينبغى المرور بها للوصول لهذه الغاية كما يتبنى رؤية لعلاقتنا بالغرب تقوم على الانفـصـال التام فلا تلاقى ولا تفـاعل وكأننا راكبين يـسيران فى نفس الطريق. . لكننا متـخلفون. وطبقا لهـذه الرؤية يأمرنا الداعى للوعى التاريخى بالموقـف الحضارى أن

---

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، مكتبة الانجلو، القاهرة، ١٩٨٨ ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨

نقتفى أثر الغرب خطوة خطوة وأن لا نحرق المراحل.. وينطبق علينا إذن ما يقوله ماركس بأن «البلاد المتخلفة ترى فى البلاد المتقدمة صورة لمستقبلها القادم»[1].

إن هذه ليست إلا قراءة مبتورة ومتعجلة لمفهوم حسن حنفى عن الوعى التاريخى لأن لديه مفهوما آخر يعكس الآية وهو مفهوم الروح أو الذات الحضارية. وهذا المفهوم لا يطلق لتحديد مجموعة من العقائد والأفكار التى ترتبط بمجتمع معين لتميزها عن عقائد أخرى لشعب آخر فحسب، بل يسعى حسن حنفى لتأصيله باحثا له عن أسس سيكولوجية عبر مفاهيم مثل «المخزون النفسى عند الجماهير» و«الشعور الجمعى» و«الذات تدرك ذاتها فى مواجهة الآخرين وقد أسهم التاريخ والجغرافيا والرسالة الدينية فى تشكيل الذات الإسلامية الشرقية فى مواجهة الذات الغربية المسيحية وهذه العلاقة التى يسودها الاختلاف والصراع يعبر عنها حسن حنفى بتعبير «العلاقة بين الأنا والآخر» وهو تعبير يتسم بالوضوح ولكنه يفتقر إلى الدقة إذ لا يقدم لنا أى مسوغات للانتقال من إطلاق كلمة الأنا على الذات الفردية الواعية بنفسها إلى مستوى جمعى يجمع ملايين النفوس الفردية. فحتى إطلاق الأنا وما يتضمنه من شعور بالهوية على النفس الفردية تعرض فى تاريخ الفكر لانتقادات كبيرة على المستوى المعرفى من هيوم إلى فتجنشتاين وعلى المستوى النفسى من فرويد إلى لاكان وقد عبر الفيلسوف الفرنسى مونتانى عن شكه فى إمكانية تعبير الأنا عن الذات الفردية قائلا «أنا».. هذا الكائن الآخر الموجود لدى الآخرين[2] وقديما اعتبر افلاطون أن الهوية هى جمعية بين الذات le Meme والآخر l' Outre [3]. إن مصطلحات مثل الذات الحضارية والأنا وروح الأمة تفرض نفسها فى أعمال حسن حنفى كمسلمات تتأرجح بين الاستعارة الأدبية والأداة المعرفية الصارمة.. والمشكلة التى تنشأ من التسليم بمثل هذه المصطلحات هو أننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نتبنى معيارا للتمييز بين الأفكار من أجل قبولها أو رفضها يقوم على تحديد انتمائها أولا فنكون أكثر تسامحا وتواطؤا مع أوهامنا وأشداء على هفوات غيرنا.

وتتميز ثقافة الشرق الإسلامى لدى حسن حنفى بدورانها حول الوحى. هذا الوحى لا يمثل سمة فكرية فحسب بل إن له بعدا انطولوجيا أصيلاً باعتباره منطقا لوجود هذه

(1) karl Marx, Manifeste Communiste, Oeuvres I, Paris, Galimard, P. 165

(2) montaigne, Oeuvres Copleles, Paris, Golimard, Paris

(3) paul Ricoeur, Sai - mene Cimne Un Autre, Paris; Seuil, 1990, P. 17

الحضارة وهذا ما يحدد لمشروع التراث والتجديد مهمته «تحويل الوحى إلى علم شامل يعطى المبادىء العامة التى هى فى نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات». فالوحى منطق الوجـــود»[1]. إن عدم تحديد إقامة مـفهوم الوحى فى السماء الميتافيزيقـية لحضارة ما من الحضــارات وربطه بقوانين التــاريخ وحركة المجــتمعــات يجعل له طابعا ديــناميكيا وجـدليا ومتطورا. وكـأننا أمام الروح فى التاريخ كـما عند هيجل دون الـزعم بكونية هذه الروح. ولكن إتسام الوحى بالحركـة التطور تجعله ينبذ مبدأ استـبعاد الثقافات الأخرى ويـتبنى مبدأ الاستيعاب والـتمثل لأن كل حركة أو تطور ما هى إلا انتقال من حـالة إلى أخرى، انتقال من مكان لآخر، انتـقال للآخر. ولكن لكى يتم هذا المسار لابد أن يظل الـوحى هو مركز الحضارة وإلا فلن يكون هناك حركة ولا تطور وإنما أقنعة تتوالى على ما هو ثابت وجامد.

الجانب الثـانى فى تحديد ثقافة الهـوية يعتمد على تحـديد الآخر. والآخر مبـاشرة هو الغرب لأنه هو الذى فـرض نفسه كآخـر ولم يـسمح لنا بتجاهله أو الـتعامل معه بـلامبالاة وجوهر هذا الآخر هو السيطرة بالسلاح والثقافة، وأولى خطوات التحرر هى المقاومة ليست لسيطرته العـسكرية فحـسب ولكن لسيطرته الثقـافية. إلى هنـا ونحن بإزاء خطاب تحررى تقليدى يقف عند حدود التـعبئة السياسـية، ولكن البعد الأعمق الذى يضيـفه حسن حنفى لتحديد طبيعة ثقافة الآخر هو أنها ليست مجرد وسيلة للسيطرة أو أحد عواملها المسـاعدة بل إن السيـطرة هى جوهر الثـقافة الغـربية، السـيطرة على الطبـيعة وعلى الإنـسان. إن هذه السيطرة ليـــست مجرد استـخدامات استعـمارية للثقافـة كما كان يحلو لنا أن نـقول، وأنها يمكن أن تستخدم فى سياق آخر ولغايات أخـرى - إنها الأساس المعرفى لهذه الثقافة وإلغاء طابع السيطرة عنهـا معناه نفيـها كليا. انطلاقـا من هذا المنظور يمكننا أن نفهم مـيل حسن حنفى إلى اعتـبار الفروق بين الاتجاهات المخـتلفة فى الثقافـة الغربية فروقـا ثانوية وليست جذرية فاصلة: «كل تراث يعبر عن وضع اجتمـاعى ومصالح معينة، مع ذلك هناك سمات عامة مشـتركة تتخلل كل هذا النتاج التـراثى بالرغم من تعدده، لا فرق فى ذلك بين تراث الغرب الرأسمالـى وتراث الغرب الاشتراكى. . فكلاهـما سيطرة وهيـمنة، بين تراث الطبقة المسيطرة وتراث الطبقة المسيطـر عليها فكلاهما تراث عنصرى»[2]. مقاومـة هذا التراث لا

(١) حسن حنفى، التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٢٠٣.

(٢) حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٢.

يمكن أن تتم إلا من خلال ثقافة أخرى لا تكون السيطرة أساسا معرفيا لهـا، متخلصة من العصرية والنزوع إلى الهيمنة، ثقافة متسامحة تطرح علاقة أخرى بالطبيعة والإنسان ولكن لكى تستطيع أن تؤكد ذاتها فى مواجهة الآخر السائد لابد من النزوع إلى السيطرة تكتيكيا.

حسن حنفى عندما يحاول تحديد موقفنا من التراث الأوروبى فهو يطرح المهام التالية:

١ ـ السيطرة على الوعى الأوروبى

٢ ـ دراسته على أنه تاريخ

٣ ـ رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافى

٤ ـ القضاء على أسطورة الثقافة العالمية[1].

وهنا يمكننا أن نحدد الركنين الأساسيين لثقافة الأنا وهما تأسيس العلوم على الوحى ومواجهة الثقافة الغربية باعتبارها ثقافة هيمنة وسيطرة.

الماركسية وثقافة الأنا

انطلاقا من هذا المفهوم لثقافة الأنا نجد أن الموقف من الماركسية فى أعمال حسن حنفى شديد الاشتباك والتعقيد فهو لا يكتفى بالرفض الواضح والنهائى ولا بالقبول الصريح والبسيط. لا يوجه حسن حنفى عناية خاصة إلى النظرية الماركسية فهو لم يهتم بترجمة أحد أدبياتها ولم يعكف على شرح وتبسيط مقولاتها ولم يعلن عن تبنى منهجها فى دراسة ظاهرة من الظواهر. ولكننا أيضا لا نجده يدخل معها فى مجال لإثبات خطأ تصوراتها وفشل تنبؤاتها كما تفعل الكتابات ذات الطابع الدينى أو القومى، إنه فقط يتصورها كأحد مكونات ثقافاتنا المعاصرة والذى لم يفرض وجوده فى ساحتنا الثقافية إلا لأننا فى حاجة إليه: «لا تعنى الثقافة الوافدة هنا ما تروج له الدوائر الرجعية فى عصرنا هذا من اعتبار الماركسية خاصة ثقافة وافدة، لأن الماركسية وإن ظهرت فى واقع معين إلا أنها نظرة علمية للواقع، وتعبر عن متطلبات البلاد النامية لا عن طريق الرموز بل بتحليل واقعها المعاصر»[2] يبدو أن مشروع التراث والتجديد لا يمنح الماركسية استثناء من حملته على التراث الأوروبى. ويتخذ هذا الاستثناء شكل الاعتراف بالأبوة» أما ما يبدو وكأنه صادر لا محالة

(١) حسن حنفى، دراسات فلسفية، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) التراث والتجديد، ص ٢٠٩.

عن حضارة أخرى سواء فى اللغة أم فى المفاهيم أم فى المناهج، وكان الأمر كذلك، فإن ذلك كله له أصول فى التراث وله واقعه فى واقعنا المعاصر أما من حيث المطلب أو من حيث الثقافات الشائعة المتداولة فى ثقافتنا المعاصرة. لقد أصبح ذلك كله جزءا من وجداننا المعاصر، ولم يعد دخيلا عليه»[1].

تجد ثقافة الأنا نفسها فى مأزق أمام الماركسية فهى لا تستطيع قبولها لأنها نشأت داخل الثقافة الغربية وفى إطار نظرتها ومفاهيمها كما لا تستطيع رفضها لأن هذا يعنى التنكر لمطلب هام يفرضه الواقع وتجاهل لثقافة شائعة ومتداولة فى ثقافتنا المعاصرة ولا يكفى هنا الادعاء بأنها موجودة فى تراثنا ولكن لا نعلمها.

وعندما يتعرض شخص ما لمثل هذا الموقف فإنه غالبا ما يلجأ إلى حيل نفسية لا شعورية تحفظ له نوعا من التوازن والشعور بالهوية وتسمى الظهور المقنع، تميل الأنا الحضارية إلى حيل مماثلة تحفظ لها توازنها ومزاعمها فى الهوية فتلجأ إلى ما يسمى «التشكل الكاذب» وهو يعنى التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة. ويبرع حسن حنفى فى إنجاز هذه الحيلة الدفاعية فنجد المفاهيم الماركسية ترتدى أثوابا إسلامية»

الحاكمية لله تعنى تحقيق الوحى كنظام اجتماعى وإنشاء الدولة التى تعبر عن الكيان السياسى للأمة. وذلك عن طريق المؤمنين وهم الحزب الطليعى أو بمعنى معاصر الحزب «البروليتارى» الذى يقوم بتحقيق الأيديولوجيا فى التاريخ»[2] ويدعو للتضامن مع حركات التحرر الوطنى فى أمريكا اللاتينية باعتبارهم المؤلفة قلوبهم[3]. وتتبنى الذات الحضارية مقولة لينين الخاصة بضرب الرأسمالية العالمية فى الحلقة الأضعف ولكن يعد التعديل الذى يوجبه الاستيعاب والتمثيل» أمريكا اللاتينية هى جزء من بعدنا الجنوبى... أو على الاقل هى الغرب الجنوبى بالنسبة لنا فى حين أن الغرب التقليدى بالنسبة لنا هو الغرب الشمالى أو الشمال فإذا ما أمكن إتحاد الشرق والغرب الجنوبى (أمريكا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبى إلى مركزها الشمالى وبالتالى يتحقق الهدف الاقصى من علم الاستغراب»[4] يرى حسن حنفى أن الماركسية المتداولة فى ثقافتنا

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤

(٢) المرجع السابق

(٣) علم الاستغراب ٧٢٣.

(٤) المرجع السابق ٧٧٧.

المعاصرة والتى يقدمها لنا الماركسيون المحليون تتسم بالتقليدية والمحافظة تؤدى إلى نفور الشعب من قاموس السياسة لاغراقها فى استعمال المفاهيم الغربية إنها قراءة لا تتعرف فيها الذات الحضارية على أى ملامح لها. إنها تدخل تحت ما يسمى بالاستغراب معكوسا أى قراءة الذات للتراث الغربى من وجهة نظر الغرب أو تبنى المفهوم الغربى للفكر الغربى. ويأخذ حسن حنفى على مثل هذه القراءة بعض التحفظات المعرفية منها: أنها اختيار جزئى من التراث الغربى، تراث الآخر فى أحد مذاهبه: الشخصانية، الماركسية، الوجودية.. الخ، كما أنها نزع لهذه الأجزاء خارج بيئتها مع أنها نشأت كرد فعل على مذاهب أخرى فالماركسية رد فعل على المثالية الألمانية والوجودية رد فعل على المثالية والوضعية»[1].

إن استخدام منطق التشكل الكاذب لا يعنى فقط تغيير المصطلحات والمفاهيم التى تنتمى إلى البيئة الأصلية للماركسية واستبدالها بأخرى تنتمى إلى الذات الحضارية ولكنه يعنى بالأساس تقديم قراءة مختلفة للماركسية. يقدم حسن حنفى لنا نموذجا لهذه القراءة فى دراسة المنشورة بالإنجليزية: «ماركس ناقدا للدين: قراءة إسلامية».

القراءة الإسلامية لماركس

يظن عادة أن هناك بعض نقاط التقاء بين الإسلام ومفهوم ماركس عن الاقتصاد والمجتمع. ويظن أيضا أن ما يمنع أى إمكانية للتقارب هو نقد ماركس للدين. وخلافا لما هو سائد يتجه حسن حنفى بالتحديد إلى النقد الماركسى للدين ليجعله أساسا للقاء بين ماركس والإسلام فأولا هناك بينهما اتفاق من حيث المبدأ وهو نقد للخبرات الدينية السابقة على الإسلام واتفاق على نقد الطقوس كتعبير مظهرى يتضمن نوعا من النفاق فى التعبير عن الشعور الدينى ويرتكز نقد ماركس للدين أساسا على اعتباره منتجا اجتماعيا يعكس تطور المجتمع وتنعكس فيه آمال وإحباطات الإنسان ولذا فهو يهتم بتجديد الأصول الاجتماعية الكامنة خلف تطور اليهودية والمسيحية فى الغرب، ويبحث عن الصلة الضرورية بين مسيحية العصور الوسطى ونمط الإنتاج الاقطاعى. ويرى حسن حنفى أن هذا التصور لا يختلف عن الإسلام الذى لم يعتبر الدين كيانا فى حد ذاته إذ أنه يهدف لتحقيق السعادة

---

(١) المرجع السابق ٧٤.

والعدالة على الأرض. وعندما يتحقق الغرض لا يكون للدين أى وظيفة ولكنه يعاود الظهور كلما رجع المجتمع إلى طبيعته الظالمة.. وهذا ما يسمى بتاريخ النبوة»[1] والوحى فى الإسلام يأتى استجابة لمواقف واقعية تسمى بأسباب النزول، من هذه الوجهة يتفق الإسلام مع الماركسية فى أولوية البراكسيس (الممارسة العملية) على النظرية.

وعلى الرغم من هذه الخصائص التى تتيح اللقاء التى يشدد عليها حسن حنفى إلا أن ماركس قد اعتبر الإسلام دينا كغيره من الأديان ويفسر ظهوره بأسباب تجارية وزراعية أى باعتباره تعبير عن نمط إنتاج معين وهو نمط الإنتاج الآسيوى، هذا بالإضافة إلى المفاهيم الشائعة التى استقاها من أباء المستشرقين الغربيين وبالتالى يكون من المنطقى أن يطبق ماركس على الإسلام استنتاجاته عن الأديان الأخرى دون وعى بأن اليهودية أو المسيحية ليست إلا جزءا من الدين وليست الدين كله.

خلف هذه الصور من سوء الفهم أو سوء التفاهم يحاول حسن حنفى أن يبحث فى الجوهر، عن الوحدة الداخلية بين الماركسية والإسلام. وتبدأ عملية تأسيس هذه الوحدة الداخلية عن طريق إنكار انطباق نقد ماركس للدين على الإسلام، ويحتج الدكتور حسن حنفى بكون ماركس قد رد الدين إلى البيئة الاجتماعية والاقتصادية التى يوجد فيها، وبالتالى فهو ينطبق على المسيحية الغربية وليس على الإسلام وعلى الرغم من أن ماركس اعتبر الإسلام دينا للشرق وليس رسالة كونية أى أنه ربطه بالبيئة التى نشأ فيها ولم يلتفت إلى تميز الإسلام الذى يعادل مرحلة العلم عن المسيحية التى تعادل مرحلة الميتافيزيقية وعن اليهودية التى تعادل مرحلة الدين حسب التقسيم الثلاثى لأوجست كونت أن النقد الماركسى مؤسس على مثل إسلامية مخالفة للخبرة الدينية الغربية الجزئية.

والخطوة الثانية لتأسيس الوحدة بين الإسلام والماركسية هى إظهار احتواء الإسلام لكل اللحظات الهامة فى تطور الفكر الغربى حتى وأن بدت متناقضة فيما بينها فالبروتستناتينية ثورة إسلامية على مستوى الفكر وعلى مستوى التاريخ»[2] كما أنه طبقا للإسلام يعتبر «التنوير خطوة نحو فهم الدين طبقا للعقل»[3] ثم نصل إلى اعتبار الإسلام «دين اشتراكى بناء على معظم اختياراته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»[4].

(1) Hassan Hanafi, Islam In The Modern World, Vol II, Cairo, The Anglo - Eoyptian Book, Shop, 1995. P. 384

(2) Ibid, P. 400

(3) Ibid, P. 404

(4) Ibid, P. 416

ونصل أخيرا إلى الخطوة الثالثة التى يقرر فيها حسن حنفى اقتران الماركسية بالإسلام ويصل إلى نوع من التماهى بينهما قائلا «إن الماركسية دين إسلامى كما أن الإسلام أيديولوجيا ماركسية» معززا فرضيته باعتباره أن المجتمع الإسلامى هو غالبا مجتمع بلا طبقات يسعى إلى عدم تركيز الثروة والسلطة فى ايدى النخبة ويعطى للدولة دورا هاما يقوم على تحديد الاسعار فى السوق وفرض الضرائب التصاعدية[1].

ولو نظرنا إلى هذه الخطوات الثلاثة لوجدنا أنه فيما يخص الخطوة الأولى حول نقد ماركس للدين: نجد أن هذا النقد لا يقتصر فقط على رد الدين إلى البيئة الاقتصادية والاجتماعية ولكنه أيضا يشمل نقدا مستمدا من العقلانية الغربية فى عصر التنوير حيث كان ينظر للدين على أنه مجموعة من الخرافات ونقدا آخرا مستمدا من انثروبولوجيا فيورباخ يهدف إلى تاليه الإنسانية واستعادة صفاتها المغتربة فى الذات الإلهية؛ أى أنه نقد لا ينصب فقط عن تعبير الدين عن الوضع الاقتصادى والاجتماعى بل يمتد إلى الدين كبنية تشمل الله والشيطان والحياة الدنيا والحياة الآخرة ومن هذه الزاوية يصعب تأسيس النقد الماركسى للدين على أصول إسلامية.

وفيما يتعلق بالخطوة الثانية نجد أنه لا يوجد فى الفكر الغربى تعايش آمن بين كلا من البروتستناتية والتنوير والاشتراكية فكل مرحلة تعتبر نقيا للسابقة عليها وتجاوزا لها على مستوى الوعى ولا نرى ما هى الحيثية التى تجعل كل هذه المراحل متجاورة بلا خلاف ولا تناقض داخل الإسلام.

أما بالنسبة للمخطوة الثالثة فنحن أبعد ما نكون عن تصور ماركس للمجتمع الذى ينتهى فيه اغتراب الإنسان حيث يختفى فيه السوق والسعر وكذلك الدولة وتقسيم العمل وما يقدمه الدكتور حسن حنفى من إجراءات اقتصادية فى الإسلام ليس إلا صورة لرأسمالية الدولة أو اشتراكية الدولة تختلف كثيرا عن راديكالية ماركس.

فى البحث عن ماركسية بديلة:

يعتبر حسن حنفى الماركسيين فصيلاً مهمًا من قوى التغيير فى الامة لكنه يأخذ على الماركسية الوضعية التقليدية التى يتبنونها العديد من التحفظات منها عزلتها عن الجماهير وكونها رجعية ومحافظة لأنها أممية وليست وطنية كما أنها لم تتخلص من المفاهيم والمصطلحات المنتمية لثقافة الآخر، ولذا فهى تعتبر مظهر من مظاهر الاغتراب الثقافى.

(1) Ibid, P. 416

ولكن لما كانت الماركسية عنصر أساسى من ثقافتنا المعاصرة ومطلب يفرضه واقع البلاد النامية لذا حاول حسن حنفى البحث عن مصادر مختلفة يمكن أن نستقى منها صيغة للنظرية الماركسية اكثر تناسبا مع واقعنا واكثر ارتباطا باللحظة التاريخية الراهنة وقد سار هذا البحث فى ثلاث اتجاهات مختلفة:

المحاولة الأولى: الماركسية النقدية

يتبنى حسن حنفى تقسيم الماركسية إلى ماركسية تقليدية شائعة وهى الماركسية الوضعية الداروينية التى تتخذ من مناهج علوم الطبيعة أساسا لها، وهذه هى الماركسية التى أوضح لوكاتش من قبل جاذبيتها الخاصة لدى مثقفى الدول المتخلفة اقتصاديا لأنها تجعل من التطور التاريخى أمراً حتميا كالتطور البيولوجى والتى وجدت بالطبع أنصار لها بين المثقفين الروس مما جعلها تفرض نفسها عالميا بعد نجاح الثورة البلشفية، يبحث حسن حنفى عن صيغة للماركسية تتجاوز المثالية دون الوقوع فى الوضعية الساذجة ويجدها فى «مدرسة فرانكفورت التى ابرزت الحاجة إلى ماركسية نقدية، وتضمنت رفضا للوضعية والمادية الفظة التى تدعى التجرد من حكم القيمة مع التأكيد على بقاء الهيجلية والمثالية فى ماركس»[1] إن الماركسية النقدية بابتعادها عن الارتباط بعلوم الطبيعة ونبذها للمادية الأحادية قد اهتمت بمشكلة الجوهر ومشكلة الوجود الإنسانى وبذلك اقتربت من روح القرن العشرين لذا فهى أنسب أشكال الماركسية الجديرة بأن يكون لها تفاعل خصب مع الواقع، والجديرة بأن نلعب دورا أساسيا فى تغيير العالم كما كان يأمل ماركس ولذا يقرر حسن حنفى: «أقرب الاحتمالات، لو كنت أوربيا، هو التحول من المشروع المعرفى فى الفلسفة الحديثة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العملى فى القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهجيلى الذى قام بنقد الدين، شتراوس ونقد المثالية، فيورباخ، ونقد الايديولوجيا، باور وشترنر، ونقد المجتمع، كارل ماركس وهى المرحلة التى قامت فيها الثورة الليبرالية بعد الثورة بنصف قرن، ثورة ١٨٤٨، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصادية الفلسفية. وبعد أن أقوم بتطهير الفكر ونقد الواقع أكون ماركسيا، ليس داروينيا بالضرورة بل ماركس جديد، يأخذ فى الاعتبار الاتجاهات الفلسفية فى القرن العشرين وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، ماركسية البناء الفوقى والتنظير المباشر للواقع»[2].

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٨٨

يميل حسن حنفى إلى الماركسية النقدية نظرا لكونها تنحو إلى نقد البناء الفوقى وتكشف كافة اشكال الاغتراب على المستوى النظرى فى المجتمع الرأسمالى وهو ما ينسجم مع تقديره الكبير للدور الثقافى فى عملية التغيير واعتباره أن الثورة الثقافية هى الثورة الدائمة التى تغير مجرى التاريخ وهذا الدور الحاسم للفكر هو أيضا مصدر تحفظاته على الماركسية الوضعية الدراوينية التى تعطى اهتمامها الاكبر لتغيير آليات الإنتاج فى المجتمع. ولكن ما يقف دون تحول حسن حنفى الكامل لهذه الماركسية النقدية هو أن هناك مهمة للنظر الفلسفى ينبغى أن تسبق هذا التحول وهى تطهير الفكر ونقد الواقع وهذه المهمة لا تستطيع أن تمثل الماركسية النقدية إطارا نظريا لها كما أن الماركسية الوضعية هى أبعد ما تكون عنها ولكن الإطار المناسب لها هو مرحلة ماركس الشاب إبان انتسابه لحركة الهيجلين الشبان التى وجهت سلاح النقد النظرى لجميع مظاهر الروح فى المجتمع.

المحاولة الثانية: استلهام حركة الهيجليين الشبان:

حركة الهيجليين الشبان حركة قصيرة العمر إذا لم تدم سوى عقد من الزمان إلا أنها حركة ثرية وخصبة، مليئة بالصخب والعنف، فى غضونها لم يعرف النقد حدودا وامتد مدفوعا بحيوية الشباب ورغبته فى التغيير ليطال كل المقدسات فشكك شترارس فى الوجود التاريخى للمسيح واعتبر أن اللقاء بين الألوهية والإنسانية الذى تحدث عنه هيجل لا يعقل أن يتجسد فى شخص واحد وهو المسيح ولكن يتجسد فى تاريخ الإنسانية كلها، وانتقد باور كل تواطؤات هيجل مع الحكم الملكى البروسى مطالبا بليبرالية جذرية يكون محورها هو الإنسان الحر.

وانتقد فيورباخ الوعى الدينى باعتباره اغترابا وطالب الإنسانية باستعادة صفاتها المستلبة فى الذات الإلهية. أما شترنر فقد وجه نقده إلى النزعة الإنسانية الموروثة من عصر التنوير والتى تحتكر جهود الفرد ورغباته من أجل الدفاع عن قضايا باسم الإنسان الذى يعتبره شترنر وهما لا وجود له، فلا وجود إلا للأنا الفرد. وأراد ماركس الانتقال من السماء، التى انتقدت بما فيه الكفاية منذ كانط، إلى نقد الأرض فوجه أصبع الاتهام إلى العلاقات الاقتصادية التى تفرض الاغتراب على الإنسان وهى الملكية الخاصة والاستغلال الرأسمالى.

أما الجيل الثانى، الذى انضم للحركة بعد ١٨٤٢، والذى يضم فريدريك انجلز وريتشارد فاجنر وميشيل باكونين فقد كان دائب النشاط من أجل تحقيق مهمة شديدة الإلحاح وهى الثورة.

يمكننا أن ندرك مدى السحر الذى تمارسه هذه الفترة على فكر حسن حنفى فليس تعدد كتاباته وتنوعها إلا محاولة لإعمال النقد فى مختلف مجاولات الروح من دين وفكر سياسة؛ محاولة لأن ننجز فى تاريخنا ما أنجزه الهيجيليون الشبان فى تاريخ الفكر الأوروبى. إن الوعى بلحظتنا التاريخية وبموقفنا الحضارى يجعل من استلهام حركة الهيجيليين الشبان، من وجهة نظر حسن حنفى أمرا لا غنى عنه إن اكتشاف الهيجيليين الشبان باور وفيورباخ وشيترنر فى جيلنا هو فى نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة فى تطورنا وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تشكل وازدهار[١]. إن الحلقة المفقودة التى يشير إليها الدكتور حسن حنفى تتمثل فى الانتقال مباشرة من الفكر إلى تغيير الواقع دون المرور بنقد الفكر. ففى فكرنا العربى قفزنا من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التى يمثلها الهيجيليون اليساريون. وهى مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ، أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شيترنر، وكأن النقد الاجتماعى عند ماركس وانجلز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل فى نقد الأسس النظرية للبناء الاجتماعى فى الدين والفكر والشعور، مازلنا فى فكرنا العربى المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس، بين المثالية والواقعية دون الانتقال من أحدهما إلى الأخرى على نحو طبيعى وأغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخى فى وجداننا المعاصر[٢].

لكننا على الرغم من إلحاح حسن حنفى على ضرورة استلهام الهيجيليين الشبان، لو نظرنا إلى تصوره لخصائصنا الحضارية وملامح ثقافة الأنا التى تتميز بمركزية الوحى وشمول الإسلام واستيعابه لكل أشكال تطورنا التاريخى لوجدناه أقرب إلى اليمين الهيجلى منه إلى اليسار الهيجلى.

إذ أن من القضايا الأساسية التى انقسم بشأنها تلامذة هيجل إلى يمين ويسار هى غموض موقف هيجل فى مسألة التاريخ وهل هو دنيوى أم مقدس؟ فقد كان الهيجليون الكبار ينظرون للتاريخ باعتباره تحققا للروح وأن للتاريخ غاية معينة هى اتحاد الإلهى بالإنسانى وبالتالى فالتاريخ لا يمكن فهمه خارج إطار المسيحية ومن هنا فمسار التاريخ مقدس. أما بالنسبة للشبان فإنهم يرون أن هيجل عندما تحدث عن تطور التاريخ تحدث عن

(١) دراسات فلسفية.

(٢) المرجع السابق.

ثلاث مراحل هى: الفن والدين والفلسفة، وبالتالى فالتاريخ لا يفهم فى التحليل الأخير بواسطة الدين ولكن بواسطة الفلسفة وليس للروح أى واقع آخر سوى أشكال التاريخ العينية. فالمسار التاريخى هو هذه الأشكال للروح وليس الروح نفسها... ولم يكن هناك سبيل للتوفيق بين وجهتى النظر خاصة وأن الهيجلين الشبان قد بدوأ فى الدخول فى معركة ضد الدين باسم الثقافة العلمانية والفلسفة أو فى آخر الأمر باسم مسار التطور التاريخى نفسه[١].

استهل الدكتور حسن حنفى حديثه عن الماركسية النقدية بالجملة الشرطية «لو كنت أوروبيا» لينفى - باعتباره ليس أوروبيا - إمكانية تبنيه لهذا الاتجاه ولكنه فى معرض حديثه عن مرحلة الهيجبليين الشبان وجدواها لفكرنا العربى مع المعاصر لا يبرز هذا الشرط وذلك لتشابه المرحلة التاريخية التى نمر بها الآن مع المرحلة التى عاشها الهيجبليون الشبان فى ألمانيا كما يسعى حسن حنفى للتقريب بين إنتاجهم الفكرى وثقافتنا الخاصة إذ يعتبر أن «الإصلاح الدينى وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيجبليين الشبان ما هى إلا محاولة للاقتراب من إنسانية الإسلام وواقعيته[٢] هذه الرؤية لفكر الهيجبليين الشبان تتعارض مع تقييم ماركس لهذه التجربة إذ إن أحد محاور نقده لهذه الأيديولوجية هو أن الهيجبليين الشبان «غارقون فى وحل القومية الألمانية»[٣]وكان التخلص من هذا الإطار القومى الضيق هو ما ميز فكر ماركس إذا «تجلى تميزه واستقلاله عن الحركة الهيجبلية فى ثلاث سمات:

أولا: الخروج بالصراع الفكرى من كونه صراعا بين الهيجبيلية والمسيحية إلى دائرة أوسع.

ثانيا: الكف عن اعتبار الشخص الألمانى بتراثه الفكرى نموذجا للإنسان الكونى ووضع الإنسان المنتج محله.

ثالثا: الكف عن المراهنة على الطبقة الوسطى الألمانية: التعويل على الطبقة العاملة على مستوى أوروبا والعالم كله»[٣] وفى نظر حسن حنفى لا تجعل مزاعم ماركس فى الكونية نظريته أقرب لثقافتنا الخاصة من الفكر القومى للهيجبليين الشبان ويظل مطروحا أمام الذات اكتشاف إطار جديد يسمح لها بتمثل واستيعاب نظرية ماركس وهو ما يسعى إليه حسن حنفى من خلال دعوته للاهوت التحرير.

---

(١) أنور مغيث، الهيجيليون الشبان والحالة السياسية والفكرية فى ألمانيا، قضايا فكرية، الكتاب التاسع والعاشر، ١٩٩٠، ص ٢٦.

(٢) علم الاستغراب، ص ٤٤٥.

(٣) Karl Marx, Oeewres

المحاولة الثالثة: لاهوت التحرير

يبرز لاهوت التحرير كثمرة لـلقاء بين مشاعـر الجماهير الدينيـة ورغبتها فـى التحرر والعدالة، وهذا اللقـاء من وجهة نظر حسن حنـفى ليس ممكنا فحسب بل واجبـا أيضا ولا ضرورة لأن يقطع النشاط الثورى صلته بالدين؛ لأن «الدين حركة تقدمية فى التاريخ لإذكاء الوعى واكمال العقل واستقـلال الارادة وهو قادر على الدخول فى عصر العلم والمدنية لأنه يوفى بمقتضياتها»[1] وقد وجدت بعض الحركات الثورية المعاصرة فى أمريكا اللاتينية وإيران فى الدين منبعـا لها. وهذه الطاقـة الثورية الموجودة في الدين تدفـع إلى اللقاء بالماركسـية باعتبارها التعبير النظرى عن مطالب الثورة المعاصرة» قضية إعادة الثروة فى مواجهة التفاوت الطبقى.. وهى قضية قـامت من أجلها الأحزاب الماركسية والاشتراكية.. هى قـضية مثارة فى أصل الوحى وفى نظرية الاستخلاف ونقد تكديس الثروة فى يد حفنة من الاغنياء»[2] .

ولكن ما يقف معرفـيا في وجه هذا اللقاء هو موقف ماركس من مـوضوع الدين فقد اعتبره أفيون الشعب، ويرى حسن حنفى أن ماركس قد حدد للدين وظيفتين الأولى هو أنه أفيون للشعب يقوم بتسكين آلامه ودفعه لقبول واقعه الردىء، والوظيفة الثانية هى أن الدين صرخـة المضطهدين كمـا قال ماركس ولكن الماركسـيين التقليـديين سعوا إلى إخـفاء هذه الوظيفة الثانية والتى تجسدت تاريخيا فى نشأة الأديان وثورات الفلاحين على الإقطاع خلف المصلحين الدينيين مثل توماس مـونزر وكاميا نيلا ويأتى تنكر الماركسية التـقليدية لهذا البعد الثورى فى الدين حرصا على النزعة الوضعية الماديـة التى ترفض كـل ما هو غيبى، ويرى حسن حنفى أن النزعة الوضعـية فى جوهرها نزعة محافظة هدفهـا الابقاء على ما هو قائم أما نقـد الاوضاع السـائدة فهو يسـتند دائما على الدين واليـوتوبيا. «مـازالت الاشتراكـية الطوباوية تكشف عن قوة فلسفـة التنوير والتثوير وغلبتهـا على المادية الداروينـية التى قامت عليها الماركسية بعد ذلك... إن نجاح الماركـسيـة على مستوى العمل نظرا لتعلمها من فشل الثورة الفرنسية وثورة ١٨٤٨ فى تحقيق العدل الاجتماعى لا يعنى بالضرورة سلامة الأساس النظرى والذى كان مجرد الفلسفةالسائدة فى عصرها أعنى الداروينية الاجتماعية»[3].

(١) دراسات فلسفية، ص ٦٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.
(٣) علم الاستغراب، ص ٢١٦.

إن هذا التشكك فى سلامة الأساس النظرى للماركسية الوضعية يقدمه حسن حنفى ليفسح المجال ويقدم المنفذ المعرفى لبلورة ماركسية بديلة وليخلق صلة وثيقة بين المحاولات الثلاث التى قدمها أى تبنى الماركسية النقدية واستلهام الهيجيليين الشبان ولاهوت التحرير.

ولكن يظل لاهوت التحرير هو الاختيار الأكثر انسجاما مع المقدمات النظرية التى ينطلق منها حسن حنفى؛ وهى تأكيد ثقافة الهوية ومواجهة هيمنة الآخر. ولكنه ليس بالضرورة الأكثر صحة والأكثر إنسجاما مع نزوع الإنسان إلى الثورة والتحرر لانه يتضمن فى داخله مخاطر الانزلاق إلى النظرة الدينية للسياسة والتى تفتح الباب أمام مصادرة حرية الأفراد السلوكية والروحية وتتميز هذه النظرة الدينية بعدة سمات منها: الادانة الاخلاقية للمجتمع ومركزية الدين وتعالى السلطة[1]. ولنتأمل معا هذه العبارة للدكتور حسن حنفى: ولاية الفقيه تأصيل للثورة فى الدين، ودور العلماء فى قيادة الشعب وحكم الأمة وتطبيق الشريعة وتقنين الثورة»[2]. نجد فى جملة واحدة لا تتجاوز السطر مفردات مثل (ولاية، قيادة، حكم، تطبيق، تقنين). موكب هائل من مفردات التسلط فى عبارة تدعو للتحرر! هذا فضلا عن أنه لو نظرنا لفكرة ولاية الفقيه الغريبة عن تراث الإسلام (السنى على الأقل) والتى تؤدى إلى تولية أمور السياسة لمن يتفقه فى الدين لساورنا القلق على نصيبنا من التحرر.

لكننا فى النهاية لا نجد أنفسنا إزاء محاولات حسن حنفى الثلاث للبحث عن ماركسية بديلة أمام انساق جاهزة ومذاهب متكاملة.. إننا بالاحرى أمام ذرائع يستخدمها حسن حنفى ليطرح على أذهاننا أسئلة العصر الكبرى. ذرائع لها أيضا فضل توجيه انتباهنا إلى ثراء الثقافة العالمية، وقد كان حسن حنفى من القلائل الذى أشاروا إلى تنوع وخصوصية الفكر الماركسى خارج الإطار الستالينى الذى طرح به علينا، إن موقف حسن حنفى تجاه الفكر الماركسى يعتبر نموذجا لما تمثله كتابات حسن حنفى من تعامل مع الفكر الغربى.. إنه ليس موقف رفض وليس موقف تبنى.. إنه موقف تفاعل.

---

(١) انظر مقالنا: المثقفون الكاثوليك فى فرنسا بين الدين والسياسة، قضايا فكرية، الكتاب الرابع عشر، ١٩٦٢.

(٢) مقدمة فى علم الاستغراب، ص ٧٤٢.

القسم الثالث

الموقـــف مـــن الـواقـــع
قـــراءات
«نظريـــة التفســير»

عقلانية حسن حنفي ومكانتها في خارطة الإنجاز الفلسفي العربـي المعاصر(*)

د. علي حسين الجابري(**)

شكلت النشاطات الفلسفية لعدد من الناشطين العـرب، خلال العقد الأخير، القاعدة القومية لتأسيس الجمعية الفلسفية العربية.

وإذا كـان المؤتمر الأول[1] المنعقد في عمان عام ١٩٨٣ قد طالب بقيـام جمعية فلسفية للعرب لتوحيد جهـودهم الفكرية. فإن المؤتمر الفلسفي الثاني[2] كان قد انعـقد عام ١٩٨٧ تحت مظلة الجمعية الفلسفية العربيـة، التي اتخذت لها من عمان مقرا إداريا، مثلما شكلت لها هيئة إدارية عربية قوامهـا خمسـة من نواب للرئيس يتوزعون على عدد من الأقطار، إلى

(*) هذا الجهد: خـيط يمتد من بغداد الرشـيد إلى قـاهرة المعز يعزز أصرة الأخوة بين قلب العـروبة النابض وجناح الأمة الشرقي، وهو يحتفي بالعيد الستيني للدكتور حسن حنفي مؤكداً حضوره بالرغم من ظروف الحصـار. والفضل في كل ذلك يرجع لهيئة الاحتفاء بالمكرم من أصدقائنا في قسم الفلسفة (آداب القـاهرة) ولاسيما صديقنا الدكتور أحمد عبد الحليم عطيـة. نحن نتمنى لهذه الروح أن تنمو وتثمر تقاليد جليلة تقوم على احترام رجال الفكر، فجميعهم يكونون بناء شـامخا يكمل بعضه بعضا وهو (الفكر العربي). لقد جاءت مفردات هذا البحث المتواضع، تعريفـا بدور الجمعية الفلسفيـة العربية في مد الجسـور فيـما بيننا ومن بينها إسهامات الدكـتور حنفي على صعيدي المنهج والفكر سنعرض لهما في هذه الوريقات التي جاءت من وطن محاصر ومواطن حمل حـروفه خارج الحصار ليقول (مرحبا) فعسانا نرتقي في مسعانا هذا. بغداد في كانون الثاني/ ١٩٩٥م

(**) جامعة بغداد ـ العراق

(١) راجعه في كتاب «الفلسـفة في الوطن العربي» منشورات الجمعية الفلسـفية العربية، مركز دراسات الوحـدة العربية، بيروت ١٩٨٥ صـ١٣ ـ صـ٣٠ وما تلاها.

(٢) الذي نُشرت أبحاثه ضمن كتاب «الفلسفة العربية المعاصرة» منشورات الجمعية الفلسفية العربية «مركز دراسات الوحدة العربية» بيروت ١٩٨٨ صـ٢٥ ـ صـ٢٦٥.

جانب هيئة المقر (الأردنية) لغرض إدارة عمل الجمعية وعقد المؤتمرات وإصدار المجلة الفلسفية ومنشورات الجمعية، وبحوث مؤتمراتها، وغير ذلك من فعاليات (قومية).

وإذا كان لابد من وقفة عند ـ الجمعية الفلسفية العربية ـ فى هذا المقام فأقول: مهما كانت أهمية قيام مثل هذه الجمعية لغرض لم شمل المشتغلين فى الحقل الفلسفى من العرب على محاور تقربهم إلى بعض؛ خدمة لحياة العرب المعاصرة، تبقى الفضيلة الأولى لمثل هذا التجمع فى إخراج (مجموعة) النشاطات الفلسفية اللاحقة، إلى القراء ـ بعد أن نبتت واستقام عودها وأعطت أكلها، فى ظل هذه (المؤسسة المعرفية غير الحكومية) ومن خلال مؤتمراتها ونشراتها، وصلة الوصل التى أقامتها بين رجال الفلسفة العرب فى المشرق والمغرب.

ولما كان توحيد الجهود العربية هدفا مشروعا للمشتغلين فى الحقل الفلسفى ووسيلة عملية لتخطى العقبات المصطنعة أو الحقيقية فى حياتنا العربية، والوصول بالموقف الفكرى إلى مستوى القادر على تحقيق تراكم معرفى معين، يكون شهادة على (إبداع العقل العربى) وقدرته على تأكيد ذاته وحضوره وهويته، وإثبات وجوده فى عالم صاحب دائم الانتاج، وكثير التجاوز والتخطى لما هو مألوف وقائم، كانت الجمعية على الطريق الصحيح.

أن المتتبع لفعاليات (الجمعية الفلسفية العربية) ـ ومقترباتها [(١)]. ـ فى العقد الأخير[(٢)]. يكتشف حقيقة الأهداف المعرفية النبيلة لدعاة (مد الجسور) بين المفكرين العرب ولم الشمل على (محاور) فكرية تتيح لأكبر عدد منهم فرصة التعرف على (الذات) وعلى (الآخر)،

---

(١) وأعنى بها الفعاليات الفكرية العربية، التى تتشكل فى «ندوات ومؤتمرات» يتمخض عنها «بحوث منشورة» أو على شكل دوريات فلسفية تتضمن بحوثا فلسفية لعدد من الباحثين العرب ومنها على سبيل المثال لا الحصر (الندوات الفلسفية حول العقلانية فى الفكر العربى ـ تونس ١٩٨٧) والمنشورة فى «مجلة الوحدة» المغربية عدد ٥١ ـ الرباط ١٩٨٨ صـ٨ ـ صـ١٦٣. و«دراسات مغربية» التى نشرت مجموعة أبحاث لمفكرين عربٌ عن الدكتور محمد عزيز الحبابى «الرباط ١٩٨٨». والملتقى الفلسفى فى تونس حول حاجة العرب للفلسفة «تونس ١٩٨٧» وغيرها كثير فى الشمال الأفريقى. والمشرق العربى، منها بحوث «المجلة الفلسفية المصرية» العدد الأول ١٩٩٢ وبحوث المجلات الفلسفية فى المغرب وتونس ومصر وليبيا والعراق.

(٢) وفى مقدمتها بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الثالث. المنعقد بعمان فى ١٩٩٢ والذى تناول ثلاثة محاور «الأول» الموقف من التراث. تحدث فيه الدكاترة: عبد القادر بشته، وطه عبد الرحمن، ومحمد المصباحى، و«الثانى» عن دور العلم والثقافة فى تقدم المجتمع العربى تحدث فيه الدكاترة سالم يفوت، وصلاح قنصرة، وكامل عمران و«الثالث» عن مشكلات الحياة العربية المعاصرة، تحدث فيها «كاتب هذه السطور» والدكاترة سلامة كيلة، وناهض حتر، وفيصل دراج، وأحمد طاهر، ومروان قدوحى، وعادل ضاهر، وحسن حنفى، وفاتن حمدى. وآخرها «ندوة تموز الفلسفية الأولى» لعام ١٩٩٤ فى عمان عن فيلسوفى الفكر العربى الدكاترة «محمود والحبابى» قدمت فيها أكثر من «٢٠٠» بحثا ودراسة. إلى جانب ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن مدرسة الإسكندرية.

وترسم العلاقة الواجب قيامها بين أبناء أمة واحدة في هذه المرحلة من تاريخ العرب المعاصر؛ لاسيما وأن (الآخر) في عرفنا يتوزع على (آخر الذات) و(ذات الآخر):

الأول: هو الآخر من حيث المفهوم الزماني (نحن في الماضي والتراث).

الثاني: من حيث المفهوم المكاني (المعاصر) هو الفكر الغربي والعالمي بعامة، ونقول هذا مع علمنا أن (الذات) العربية واحدة وإن اتسعت ساحتها عي الصعيد الجغرافي العربي، فالهموم واحدة والدوافع مشتركة، والغايات الشريفة تلتقي على الأهداف الكبرى لهذه الأمة في التحرر والتوحد والفاعلية. نعم، واحدة وإن اختلفت أسماء الأقطار العربية وألوان أعلامها وفلسفتها السياسية وطريقة معالجتها للمشكلات، شأنها شأن أقطار الدائرة.

إن قيام (جمعية فلسفية قومية) ـ عقلانية نقدية ـ تأخذ على عاتقها تحقيق هدف من أهداف المرحوم زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣) وأعني به «لمّ شمل الباحثين العرب في الحقل الفلسفي على مائدة بحث واحدة»[1].لتبادل الرأي حول (المصير العربي) ولتأكيد حضور الفلسفة في ساحة الحياة والصراع ولإعلان جدواها العملية، بعد ان ظن البعض سوءاً بالفلسفة حين رهنوا الفلسفة (بالترف الفكري والتعالي عن هموم الإنسان) والانشغال بمباحث (الميتافيزيقا) والتجريد.

إن السياق التاريخي ـ الحضاري العربي ـ وخصوصياته، تفرض على المشتغلين في الحقل الفلسفي منهجا ومعرفة ومنظورا (عقلانيا) ـ نقديا ـ يأخذ بشبكة العوامل والأسباب، ولا يكتفي بالظاهر أو السطحي منها ولا القريب المباشر، بل يغوص عميقا وراء الظواهر والأسباب المباشرة، لكي يكتشف جوهر المشكلات ـ وسبل معالجتها وبذلك يتيح لأبناء مجتمعه فرصة التقاط الحلول العقلانية للمشكلات التي يعاني منها مجتمعنا، والتي تختلف قطعا عن مشكلات الفكر الآخر، وحلوله. وبهذا نعين مجتمعنا على تجنب السقوط في مغبات الانفعال والتقليد والمحاكاة أو الانغلاق على الذات والانقطاع عن روح العصر.

هكذا بدأت محاولات رجال (اليقظة) ورجال الفكر العربي التحرري في القرن العشرين، بل هكذا أراد رجال الفلسفة أمثال فؤاد زكريا والأهواني ومصطفى عبد الرازق وعلى سامي النشار ومحمود قاسم وبدوى ومحمد عابد الجابري وحسام الآلوسي وناصيف

(١) محمود. الدكتور زكي نجيب محمود «حوار مع جريدة الجمهورية البغدادية» يوم ٦/ ٨/ ١٩٨٣ أجراه معه عدوح عبد الرحمن.

نصار وماجد فخري وعبد الكريم اليافي وعبد الله العروي وأحمد ماضي وجلال العظم ومحمد ثابت الفندي وياسين خليل وعبد القادر بشته وطه عبد الرحمن وسالم يفوت، وغيرهم، بل هكذا اراد حسن حنفي فماذا وجد (على الجابري) في كل ذلك.

لقد وجد الباحث عن (عقلانية حنفي النقدية ومكانتها في خارطة الإنجاز الفلسفي العربي المعاصر) من خلال نشاطات الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها... إن السؤال الأهم بين جميع الأسئلة التي شغلت وتشغل بال (المفكرين العرب) اليوم لم يكن سؤالاً كونيا، بل (أخلاقيا) ولم يكن مجردا بل (واقعيا) يجمع السياسة إلى المعرفة والأيديولوجيا إلى الفلسفة والاجتماع إلى الدين والأخلاق إلى العلم، والتراث إلى المعاصرة، والفكر إلى الواقع.. ومن أجل ذلك اختلفت الأجوبة الفلسفية باختلاف مناهج أصحابها ومنطلقاتهم.

نعم: إن الدوافع والغايات ـ التي تجمع المفكرين العرب اليوم ـ واحدة، لكن الوسائل والسبل مختلفة، من أجل ذلك بقي معامل خارطة الفكر العربي وجغرافيته الفلسفية يشير إلى علامة (+) التي فتش عنها الدكتور زكي نجيب محمود[1].. والجابري وغيرهما، كهدف مشترك للجميع، يستحضر (التراث والآخر) بالكيفية التي وضحناها في الصفحات السابقة، لتسم الفعاليات الفكرية العربية وتخرج بذلك (الكم) الهائل من المنجز الفلسفي إلى ساحة الرؤية الواضحة! لأن مثل هذا الكم إذا لم يرافقه الوضوح والجلاء في دقة المصطلح والمنهج، يبقى سيف ذو حدين، حده السلبي ذلك التفاوت والاختلاف والتكرار والتقاطع، الذي يدعو إلى الغثيان؛ ويشغل الفكر العربي، ويرهق العقل العربي، بمشكلات (مفتعلة) أو (ثانوية) مع أنه مطلوب منه أن يلتفت للجوهري من هذه المشكلات. وبهدف تجاوز هذه (الفوضى) في تكوين العقل العربي عمدنا في اكثر من دراسة إلى الحديث عن ثلاثة محاور رئيسية في الفكر العربي[2] واعني بها:

---

(١) راجع عنه في ندوة تموز ١٩٩٤ بحوث كل من:

ماجدة حمودة: فلسفة التراث لدى زكي نجيب محمود، د. خديجة العزيزي: التراث والقيم عند د. زكي نجيب محمود، الجابري، د. علي حسين: زكي نجيب محمود بين العقلانية والنقدية والنزعة الحياتية صـ١ ـ صـ٣٤ إلى جانب بحوث الدكاترة علي حنفي وعبد الجليل كاظم وفاتنة جميل حمدي، وغيرهم.

(٢) وهي كثيرة من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

د. علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر ق/١ بغداد ١٩٩٣ الباب الثاني والقسم الثاني بأجمعه (تحت الطبع) كذلك: منطق الصراع في الفكر العربي ومعيقات النهضة العربية المنشور في ملف معهد الدراسات القومية والاشتراكية في ندوة نحو فهم عربي لفلسفة التاريخ بغداد ١٩٩٣ صـ٥٧ ـ صـ١٠٣.

كذلك: منطق الصراع بين الذرائعية الضحية والعقلانية العربية ندوة المجتمع العلمي العراقي الربيعية نيسان ١٩٩٤ صـ١ ـ صـ ٣٤.
وكذلك: الدكتور زكي نجيب محمود بين العقلانية والنقد والنزعة الحياتية ندوة عمان الفلسفية الأولى تموز ١٩٩٤ صـ١ ـ صـ٢٧ وغيرها من بحوث.

١ ـ محور الفكر المغترب زمانا ومكانا: وهو فكر منفعل مقلد بجميع مسمياته.

٢ ـ محور الفكر المنغلق (قطريا أو قوميا عنصريا أو أمميا) بسبب عجزه وتقوقعه.

٣ ـ محور الفكر العقلاني النقدي ـ المتفاعل والمتفتح والمناطح والمتفوق على تصور المحورين الأول والثاني ـ وهو ما عولنا عليه في هذه الدراسة ـ وفي سابقاتها من الدراسات[1].

هذا وغيره يدعونا لتناول عقلانية (حنفي) النقدية في خارطة الفكر الفلسفي المعاصر وبنات المعايير التي يتمحور حولها نشاط الجمعية الفلسفية العربية، وشقيقاتها من الجمعيات (الوطنية).

أولا: الدكتور حسن حنفي ونشاطاته الفلسفية على الصعيد العربي

حين نضع جانبا الأجوبة الفلسفية التي انطوت عليها بحوث المفكرين العرب في ظل فاعليات جمعياتهم الفلسفية وفي مقدمتها الجمعية العربية في العقد الأخير ونتأمل إسهامات الدكتور حسن حنفي، وهو يفحص الماضي والحاضر والمستقبل، و(الأنا والآخر) من خلال نظريته في (الانتقاء) بعد أن رسم لنا خطوط التيارات الفكرية السائدة على الساحة العربية (الآن) ورسم بعضها بالانفعال والتلفيق، لاسيما (المقلد منها والمجدد)، لأنهما يدخلان في باب (الاغتراب). وتلك مسألة طال الحديث عنها والوقوف عندها كثيرا، في السنوات الأخيرة، وتكاد تشكل... (إشكالية) في الفكر الفلسفي العربي تتعلق بموضوعة العلاقة بين (الأنا والآخر) و(الأصالة والمعاصرة) لم ينج منها كاتب هذه السطور، حتى في هذه الدراسة عن صديقنا الدكتور حسن حنفي ونحن نحتفي بعيد ميلاده الستين أمد الله في عمره.

---

(١) الجابري، د. علي حسين: «إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية النقدية» ندوة المجمع العلمي العراقي الشريفية (كانون الأول ١٩٩٤) بغداد ١٩٩٥ كذلك: «ام المعارك» من منظور فلسفي حضاري (ع١ ـ مجلة أم المعارك الفكرية) كانون الثاني ١٩٩٥ ص٦ ـ ص١٩.

كذلك: العروبة والإسلام علاقة جدلية أم عضوية؟» ندوة الكوفة في التاريخ ـ جامعة الكوفة ـ النجف في ١٩٩٢.

كذلك: فلسفة الآلوسي ومنهجه في «الفلسفة والإنسان» في المجلة الفلسفية العربية (عُمان).

كذلك: العقل من المفهوم التشريحي إلى البحث المعرفي «ندوة كلية المعلمين الجامعة المستنصرية في ١٩٩٥/١/١٤ ص١ ـ ص١٥.

كذلك: الفكر العربي ومعركة التحدي الحضاري ـ دراسة فلسفية ـ مجلة الأمن القومي ع٢ سنة ١٩٨٨ ص٣١ ـ ص٦٠ (بغداد).

وغيرها كثير...

لقد جاءت دعوة الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية لى بالمشاركة فى هذا الاحتفاء لتوفر لنا فرصة طيبة للحديث عن الجانب المرئى من فكره خلال السنوات الأخيرة بعد أن شابت هذه العلاقة (معنا مؤثرات الصراع الدولى على الجناح الشرقى لحدودنا طوال المدة ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨) والقت بظلالها على الكثير مما يجب أن نعرفه عن هذا المفكر لولا وقوفنا على بحوثه من خلال منشورات (الجمعية الفلسفية العربية) ومؤتمراتها ومقترباتها، من جانب ولقائنا به فى بغداد من جانب آخر، وعملنا سويا فى (نيابة رئيس الجمعية الفلسفية العربية [هو فى مصر وأنا فى العراق] خلال الدورة ١٩٩٣ ـ ١٩٩٥). هذا وغيره كان وراء اختيارى للموضوع، وموافقتى على المشاركة فى هذا العمل العربى المشرف. لذلك سأقتصر فى بناء الدراسة على مجموعة أبحاثه ومنشوراته)[1] التى استظلت بظل الجمعية الفلسفية العربية وما يقترب منها من نشاطات (متزامنة) معها فى مصر أو المغرب، تاركين لغيرنا فحص الجوانب الأخرى من عقلانية حنفى النقدية ـ طوال عمره الفلسفي ومن خلال منشوراته الكثيرة.

لهذه الأسباب سوف نقف فى وريقات هذا البحث المتواضع عند (عقلانية حنفى النقدية ومكانتها فى خارطة الإنجاز الفلسفى العربى المعاصر)[2]، مع ذلك فإن أصداء (محاضرة) الدكتور حنفى التى قدمها فى قسم الفلسفة (كلية الآداب ـ جامعة بغداد) قبل خمس سنوات مازالت تتردد فى ذاكرة الحاضريين وكاتب هذه السطور واحد منهم؛ حين بسط الضيف منهجه وفلسفته وما اثارته هذه المحاضرة من أسئلة ومناقشات عززت (سمعة) حنفى ـ المعرفية ـ التى سبقته إلى العراق، وهى سمعة تنطوى على مضمونين الأول يشهد على (نقديته ـ ثوريته) والثانى (عقلانية، قومية) إنسانية؛ تؤمن بضرورة تمتين العلاقة مع شعب العراق كساحة فكرية لها دور فى خارطة الفكر العربى وهو موقف سيتصاعد فى السنوات اللاحقة، بالاتجاه المعبر عن (الحلول) التى اقترحها (حنفى) لمشكلات الواقع العربى

---

(١) وفى مقدمتها حنفى، د. حسن: موقفنا الحضارى (منشور فى ملف الفلسفة فى الوطن العربى) بيروت ١٩٨٥.
كذلك: الفلسفة والتراث (منشور ضمن ملف الفلسفة العربية المعاصرة). بيروت ١٩٨٨.
وكذلك. الفكر العربى بين الجمود والتجديد (مقدم إلى المؤتمر الفلسفى العربى الثالث ـ عمان ١٩٩٢).
كذلك: تاريخية علم الكلام (للمجلة الفلسفية المصرية) عـ١ ـ القاهرة ١٩٩٢.

(٢) وأن تمنى علينا الأخ الدكتور أحمد عبد الحليم عطية توسيع دائرة البحث، لكن مثل هذا التمنى صعب التنفيذ فى ضوء ظروف البحث والباحث و(الحصار المعرفى) المفروض على العراق. وصلت رسالتان من الدكتور أحمد عبد الحليم فى الأولى دعوة للمشاركة بتحرير كتاب تذكارى عن الدكتور حنفى وصلت فى تشرين ١٩٩٤. وفى الثانية أمنية بتوسيع مادة البحث المقترح، فى كانون الأول ١٩٩٤ حاولت هنا التوسع فى البحث قدر الإمكان ليأتى حلا وسطا.

(المريض) الذى لا سبيل إلى شفائه إلا بالعمل (الثورى ـ الإسلامى) المعبر عنه بمفرادت الأدبيات (العالمية) للإسلام كما عرفتها تلك الحقبة، (مفرادت الفكر الماركسى المتعلقة بالجانب الاجتماعى والطبقى ـ الفكر الدينى).

أما نحن فكان للعلاقة المباشرة التى ترسخت فى ظل العمل الفكرى ـ للجمعية العربية فيما بيننا أثر كبير فى توضيح منهج (حنفى) وفكره، وهو ما سوف نتحدث عنه فى الصفحات القادمة فعسانا نوفق فى (تكريم) الصديق العزيز ـ بمناسبة ذكرى ميلاده الستين. وهى مناسبة، واحتفاء، يفصحان عن الروح الأخوية والعلمية التى تحكم علاقة المشتغلين فى الحقل الفلسفى داخل مصر وخارجها متمنين على أنفسنا الوفاء بهذا الالتزام ـ وغيره من الالتزامات تجاه أساتذة وأصدقاء داعين للجميع بالتقدم والنجاح فى حياتهم العلمية والعملية والشخصية.

ثانيا: حنفى ومنهج الخروج من التلفيقية إلى الانتقائية المتبعثرة

كانت مسألة العلاقة بين (التراث والمعاصرة) أو (الأصالة والحداثة) واحدة من مفاتيح البحث الفلسفى العربى، فى قرننا هذا، للخروج بالفكر والواقع من وطأة (القرون) المظلمة، وآثارها السلبية على العقل العربى، إلى ساحة الحياة الجديدة التى تتطلب وعيا لمعادلات الوعى والقول والفعل على الصعيدين (الخاص) و(العام)، لذلك وجدنا (حنفى) ـ كما هو شأن المفكرين الباحثين فى إشكالية (الأصالة والمعاصرة) كمدخل لبحث العلاقة بين (الذات) و(الآخر) ـ معنى بإيجاد المؤشر الإيجابى (+) بين تجربة حضارية (سابقة) مشرقة وبين (تجربة إنسانية) مشعة هى الأخرى يرافقهما تفاوت ومفارقة بين حيثيات التجربة (العربية الإسلامية) و(التجربة الغربية) مثلما هى مفارقة المجتمعين العربى والغربى اليوم ومفارقة الفكر والواقع. فكيف السبيل إلى تجاوز مثل هذه المفارقة، إلى علاقة تحفظ (للأنا) العربى هويته وخصوصيته الثقافية، وتترك (للآخر) حق التعبير عن وجهة نظره، فى ضوء سياق طوره التاريخى؟ بل كيف السبيل إلى مواجهة عوامل الانقطاع، والتخلف والانحطاط؛ وصولا إلى واقع جديد يعبر عن التقدم والنهوض والارتقاء لمجتمعنا الذى يشكو عوامل ضعف داخلية كثيرة أيضا؛ لقد جاءت إجابات (حنفى) فى ضوء منهجه مفصحة عن موقف يحفظ للتراث إشراقته، وللعلم الغربى بريقه من غير أن يترك (العربى) اليوم (مأخوذا) بذلك الإشراق والبريق مقلدا، أو منفعلا: أو ساعيا إلى تلفيقية لا تحقق

شروط النهضة والتقدم وقد نتفق مع (حنفي) في ما ذهب إليه أو تختلف لكن جوهر التجربة الفكرية وغايتها كفيلان بتزكية هذا الموقف الفلسفي الذي سنعرض له بشيء من الإيجاز في الصفحات الآتية..

١ـ خارطة الفكر العربي كما يراها حنفي:

إذا كان ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٦م) قد قسم إشكالية (الانحطاط والنهضة)[1] في ضوء منظوره (العلمي ـ العمراني ـ الفلسفي) حتى حين ربط حركة المجتمع بجملة العوامل التي تحكم علاقة الراعي بالرعية والتحديات السياسية بالعقيدة الدينية والدولة بالمجتمع، على أساس التفسير (العضوي ـ الجدلي) فإن رجال النهضة ومفكريها لم يكونوا بعيدين عن هذا التفسير الذي تعثر بسبب ضغط عاملين (داخلي وخارجي)، شكل الأول ضعفا باسم الإسلام (العثماني) الذي سخر الدين لصالح السياسة، وسخر الثاني (ثورة العلم) لصالح نموه التوسعي لغرض سيطرته عى عالمنا (النامي) وتسخير موارده لصالح الاستعمار وكلا العاملين (الداخلي الإسلامي) و(الخارجي الأوروبي) قد أرهقا كاهل الفكر العربي والحقا أذى بالمجتمع العربي وحركة النهضة، ونجم عنها مشكلات فكرية وحيوية انعكست علينا سلبيا. فالأول: صادر الحرية واضطهد الناس وحرم العرب من دورهم الحضاري باسم الإسلام السياسي.

والثاني: سخر (العلم) و(العلمانية) لمواجهة (الدولة الغائبة) مع أن (جوهر الإسلام) غير الإسلام العثماني والصفوي السياسيان. جوهر الإسلام عقيدة وحياة تشيع العدل والأمن والأمان والحرية بين العالمين، لهذه اللعبة الغربية ضد فكرنا وهويتنا ظاهرا في خطرين:

الخطر الأول: استنزاف العقل العربي بمشكلات مصطنعة مثل (العلمانية) و(المشروطية) و(الدولة الدينية) وغيرها من قضايا لا معنى لها في ظل غياب الدولة العربية والخطر الثاني: ترتيب الساحة (الفكرية والنفسية) العربية، لتقبل الوجود الغربي الوارث لممتلكات الرجل المريض لاسيما في (الوطن العربي) الجسر الذي يوصل الشرق بالغرب. من هنا جاءت دراسة الدكتور حسن حنفي لمسألة النهضة وخطوطها الفكرية الثلاثة داخل المجتمع العربي ـ

---

(١) ابن خلدون: المقدمة (طبعة دار القلم) بيروت ١٩٧٨ صـ٤ ـ صـ٤٣.

مقدمة للانتقال إلى صلب (المشكلة المعاصرة وأعنى بها مشكلة (التخلف والتجزئة والانكفاء) ـ وهـى:

١ـ التيار الإصلاحى الدينى: حركه عمليا جمال الدين الافغانى، الذى يمتد بجذوره الإصلاحية إلى (ابن تيمية ت ٧٢٦ هـ/ ٣٢٥: م).

لقد قاد الأفغانى حركة الإصلاح الدينى داخل الدولة العثمانية، لأغراض ودوافع شابها نوع من التشويش انتهت به إلى النهاية المعروفة، بعد أن جر وراءه على صعيد الفكر العربى كل من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا، ثم تابع خطاهما كل من حسن البنا وجماعته فى مصر، وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسى والشيخ بشير الإبراهيمى والطاهر بن عاشور فى المغرب العربى وربما تناغم معه بطريقة غير مباشرة، فى السودان (محمد أحمد المهدى)[1] (ت ١٨٨٥؟) وبعض الحركات الأخرى لكن ـ حنفى ـ يشير إلى مواقف وسطى بين (الإصلاحية الدينية والليبرالية العقلانية) فى مصر والألوسيان فى العراق، والشوكانى فى اليمن وغيرهم.

٢ ـ أما التيار (الليبرالى) ـ المتحرر ـ الذى قاده (رفاعة الطهطاوى) ت ١٨٧٨م فيرى سلفه ماثلا فى (ابن رشد «ت ٥٩٥ هـ») وفى (المعتزلة) متوسطين بينه وبين التيار الأول؛ مثلما وجدنا كل من أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، بمثابة الجناح اليسارى لليبرالية، والوسط الذى يقر به من التيار الثالث (العلمى ـ العلمانى) بنسب متفاوتة وهو اتجاه كشف عن أزمته من خلال مواقف خالد محمد خالد وغيره ممن بارك (الوجود الأجنبى) على الأرض العربية تحت ذرائع تبدو (إسلامية)[2]! فى مظهرها، يرفضها حنفى بقوة.

٣ ـ التيار العلمانى ـ اللادينى ـ الذى وجد بكتابات شبلى شميل خير من يمثل مرجعيته الغربية المطلقة، تابعه فيها كل من سلامة موسى ويعقوب صروف وزكى نجيب (الأول) وإسماعيل مظهر ونيقولا الترك والزهاوى بنسب متفاوتة وصولا إلى زكى نجيب محمود (الثانى). . . من غير أن يقدم وسطا يقف على اليمين بين العلمانية والليبرالية (العقلانية) ممثلا بآراء كل من زكى الأرسوزى وميشيل عفلق، اللذين حولا التيار: العلمى

(١) على حسين الجابرى: «الحركة المهدية فى السودان» مجلة الثقافة الجديدة، بغداد ١٩٧٥. عدد «٧٦» صـ٧٦ ـ صـ٨٨.

(٢) د. حسن حنفى: «الفكر العربى المعاصر (مصدر سابق) عرض فيه هذه التيارات مفصلا صـ٣ ـ صـ٢٥.

العلماني لصالح (القومية العربية). وعلى يساره يقف نشاط الأحزاب الشيوعية العربية (الماركسية) الفكري، ممثلا بكتابات عبد الرحمن الشرقاوي وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وإسماعيل صبري وفؤاد مرسي وصادق جلال العظم والطيب تيزيني وعبد الله العروي ورفعت السعيد وغالي شكري، ومن مركب (الليبرالي ـ العلماني) كان كل من مكرم عبيد ولويس عوض وشنودة وبدوى وزكريا إبراهيم... وغيرهم في زماننا هذا.

٢ـ الانتقائية الحنفية:

إن هذه التيارات الثلاثة كما يراها حنفي[١] في تحليله لبنية الفكر العربي قد كشفت عن (توفيق) مفتعل، والتوفيق لا يعدو عن (تلفيق) والتلفيق: تركيب غير متجانس لا يليق بأصحابه، ونقص في الإبداع، يكشف عن جمود دعاته وقطيعتهم المعرفية.

والفكر العربي لا يمكن أن يتقدم إلا إذا تجاوز الجمود تجاوزه لنزعات (التجديد) بمعناها القاضي بتقليد الفكر الغربي الوافدة وذلك عن طريق (الانتقاء)[٢] المتبصر، الذي هو عند (حنفي) «العملية العقلية المركبة القائمة على حساب المصلحة» مصلحة العصر[٣].

إن مقياس الانتقاء هذا القائم على فكرة الانتخاب الواعي للنافع والمفيد والصالح العام يعالج مشكلاتنا، من غير ان يتغافل ـ الدكتور حسن حنفي ـ عن عيوب هذه (الانتقائية)[٤] التي اختارها منهجا له مادامت تفضي إلى إعادة بناء الفكر العربي»[٥] وفق عملية عقلية متوازنة لا تخل بشروط النهضة القائمة على جدل مع التراث ومع الآخر ومع الواقع.

ويرى (حنفي) أن التحدي الأكبر أمام المفكرين العرب[٦]هو كيفية فك ارتباط بين ايديولوجيتين لصالح النهضة، ويعني بهما:

(أ) أيديولوجية السلطة التي ترى نفسها فوق كل المقاييس والنواقص.

(ب) أيديولوجية الاستسلام. التي تريد اختراق سدود الوعي العربي ومرتكزاته.

---

(١) د. حسن حنفي: «الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد «(المؤتمر الفلسفي الثالث ـ عمان ١٩٩٢) صـ٣ ـ صـ٥.

(٢) أيضا صـ٤، وصـ٦، وصـ٨.

(٣) أيضا صـ٤، وصـ١١.

(٤) أيضا صـ١١، وصـ١٢.

(٥) أيضا صـ١٣.

(٦) أيضا صـ٧.

وبعد عملية فك الارتباط هذه. تأتى عملية إعادة بناء الفكر العربى، وصياغته من جديد لصالح المجتمع العربى ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحويل الأمر (قبله) من أيديولوجية (سلطة) إلى أيديولوجية (جماهير) ترفض الاستسلام وتحقق أدوارها المنشودة ومن بينها:

١ ـ تحرير الأرض والإنسان.

٢ ـ ضمان الوطن وقراره المستقل.

٣ ـ تحقيق العدالة الاجتماعية لعموم المواطنين.

٤ ـ حشد الجماهير فى عملية البناء وتوظيف الطاقات كافة لصالح النهضة.

ومعنى هذا: أن حنفى يرى ضرورة ربط عملية تحرير الوعى بتحرير الأرض والأراضى والمجتمع من عوامل القهر والإعاقة، ووضع الفرد فى مجال عمله الحر لكى يطلق طاقاته البناءة ويخدم مسيرة النهوض والتقدم والارتقاء.

ومثل هذا الهدف (الكبير) لا يتحقق بالشعارات السياسية ولا البيانات الرسمية، بل يتطلب عملا جادا يقوم فى ظل مناخ حقيقى لا وصاية فيه إلا لسلطة العقل والعلم والوجدان (الإيمان) والضمير الحى.

ومثل هذا (الوضع) يبدأ من (الفكر والمفكر) ويمتد إلى (طرق التفكير والبحث والإنتاج المعرفى) وينتقل إلى (المجتمع والناس) بكيفية تجعل (الجميع) على معرفة بأدوارهم العلمية والعملية والسياسية والاجتماعية والدينية ـ عند ذاك يمكن الحديث عن (الخطوة الأولى) الصحيحة على الطريق الصحيح، الذى يتيح لإنساننا فرصة التقدم فى زمن لإثبات فيه إلا للأقوياء فى علمهم وعقولهم وقراراتهم وسلوكهم وناسهم.

ومثل هذا (التغيير) يتطلب جهدا مشتركا لرجال الفكر والدين والسياسة والعلم والمجتمع والاقتصاد والتربية... الخ:

يعملون كفريق عمل يتحرك عبر وسائل متنوعة لتحقيق أهداف مشتركة ونبيلة دفعت (بحنفى) إلى الحديث عن (علم جديد) للكلام يكون موضوعه (معاصرا) مثلما هو موضوع (الفلسفة) التى يريدها (انتقائية) واعية، لا تنطلق من فراغ ولا تنغلق على نفسها ولا تضيع فى متاهات التقليد والمحاكاة، وبذلك فقط يكون رجال الفكر العرب فى مكانهم الصحيح

ويكون المجتمع العربى فى موقعه الصحيح، فى حركة النهضة وخارطة الفكر والعلم والعمل، فكيف عالج (حنفى) هذا الأمر من خلال نشاطاته الفكرية فى الجمعية الفلسفية العربية ومقترباتها؛ سؤال سنحاول الإجابة عليه لاحقا. . . .

ثالثـا: عقلانية حسن حنفى النقدية:

وجد الاتجاه (العقلانى ـ الأصولى ـ الإصلاحى) إجابته المبكرة فى وطننا العربى على الصعيد العملى عند محمد أحمد المهدى (١٨٤٠ ـ ١٨٨٥) وتجربته الإصلاحية فى السودان (٨١ ـ ١٨٩٩) حين أقام نظاما سياسيا ـ إسلاميا ـ استحضر التجربة التراثية الإسلامية لمواجهة ظروف التخلف والانحطاط والاستعمار، لاسيما تلك التى يعيشها شعب السودان فى تلك الأيام. متجاوزا (تعددية الأجوبة) ـ المذهبية ـ التى كانت وراء توزع المسلمين على مشارب متنوعة! مادام (القرآن ـ والسنة) يشكلان المعين الأول لجميع هذه المذاهب. واستعاض عن هذا (الاختلاف والتعدد) فى موارد الشريعة، بكتاب واحد أعده، لتيسير شئون حياة الناس فى مجتمع الدولة الجديدة. سماه بـ (الراتب)[1]. لكن هذه الاجابة تعثرت بسبب الحرب (الانكليزية) التى أعلنت على الثورة المهدية فى السودان وانتهت إلى شتات موزع على جبال كردفان وغيرها من مناطق هذا القطر العربى الشقيق. يقابله نشاط فكرى (عربى) شاع فى مصر وغيرها يتحدث عن العلمانية! وبريقها كما أن روح الانتفاض والثورة ذات الصبغة الدينية (الأصولية) تجلت فى العمليات المسلحة التى قامت فى كل من الجزائر وتونس وليبيا، إلى جانب امتداداتها فى مصر وبقية الاقطار المشرقية.

وعلى الصعيد الفكرى جاء كتاب الشيخ محمد بخيت المطيعى النعنون (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) ـ القاهرة ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥م) لمواجهة الآراء التى جاء بها الشيخ عبد الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»[2] وعلاقة ذلك الجدل بمسألة الشورى الإسلامية. وكيف تناغم هذا المشروع، مع دعوة محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) لإعادة تكوين الدولة الإسلامية (المنتظرة) على أسس جديدة تترجم عملية الإصلاح ببعديه الدينى والسياسى. بخاصة بعد إلغاء الخلافة العثمانية وسقوط المشروع الهاشمى الكبير فى إقامة مملكة

---

(١) راجع دراستنا فى بحثنا عن الثورة المهدية فى السودان (الثقافة الجديدة). عـ٧٦ ،بغداد ١٩٧٥ صـ٨١ ـ صـ٨٢.

(٢) الشيخ على عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» (طـ١ ـ القاهرة ١٩٢٥) طبعة بيروت.

موحدة... جميع هذه المناقشات والمشروعات والتصورات عن (الدولة الإسلامية) وجدت صداها عند مفكر اصولى هو (حسن البنا[١])وتبعه لاحقا عبد القادر عودة[٢] وسيد قطب[٣]. وغيرهم، متخذا سبيله الحركى السياسى من خلال (الإخوان المسلمين).

رافق هذا المسعى الفكرى ـ الحركى، تحركًا سياسيًا جماهيريًا ذا صبغة دينية محافظة، جاء ردا على الوجود الاستعمارى من جانب، والمشروع الصهيونى فى فلسطين من جانب آخر لمواجهة خيبة الأمل التى أصابت العرب من جراء المشروعات التجزئية، وممهداتها (الفكرية والمادية) التى انتهت إلى سياسة (التنكر) للحقوق الطبيعية للعرب والتفريط بحقهم فى الحياة المستقلة، لذلك صرحت الحركات السياسية كافة ومنها الحركات ذات الطابع الدينى (الأصولية)[٤] عى ضرورة قيام سلطة تكفل للشعب العربى:ـ

(أ) تأمين الأمن الداخلى والدفاع ضد العدوان الخارجى، بجميع الوسائل المتاحة.

(ب) إقامة دولة العدل، لرعاية الحقوق وحفظها وتحقيق المساواة والحرية.

(جـ) تحقيق الكفاية المالية والاقتصادية للفرد والمجتمع.

(د) إحياء مبادىء: الإسلام وشعائره، والدفاع عنها من الانحراف والاستفزاز.

(هـ) قيام أهل (الكفاية والأمانة) بمهمة الوظائف العامة للدولة وشؤونها لكى تكون فى خدمة المجتمع حسبما أوصت بها الشريعة السمحاء.

بهذه الوسيلة، يخرج مجتمعنا العربى، من فترة الانحطاط ـ إلى عصر (النهضة)، من غير أن يكون لهذا الخروج طابقا (قوميا عربيا) لأن مثل هذا المفهوم (القومى) يتقاطع ـ فى ظن الإصلاحيين الأصوليين ـ مع الحل الدينى، فيعرف محمد المبارك الأمة بأنها «مجتمع إنسانى يقوم على أساس العقائد المشتركة»[٥]. لذلك دعا إلى نبذ التجمعات والدعوات

(١) حسن البناء: مجموعة رسائل الشهيد (الرسائل الثلاث نحو النور) طـ٢ (المؤسسة الإسلامية ـ القاهرة ١٩٨١).

(٢) عبد القادر عودة: «الإسلام وأوضاعنا السياسية ـ القاهرة ١٣٧٠هـ).

(٣) . سد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة (القاهرة ١٩٦٢). كذلك: «العدالة الاجتماعية فى الإسلام طـ٤ ـ القاهرة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.

(٤) د. فهمى جدعان. «نظريه التراث» (دار المشرق) عمان ١٩٨٥، صـ٨٤ ـ صـ٨٥.

(٥) محمد المبارك «نظام الإسلام»، «الحكم والدولة (دار الفكر) طـ٤ بيروت ١٩٨١ صـ١٠٠ وما تلاها.

(القومية) لأنها تتعارض مع هذا المفهوم وتابعه في ذلك النبهاني[1] وهو يؤسس - حزب التحرير في القدس - على أسس فلسفية دينية، لم تكن بعيدة عن أفكار سابقيه، تحدث فيها عن الكون والحياة، والإنسان والقيم، والمهمة التربوية والأخلاقية (التأديبية) لدولة الإسلام، المنشودة، لكي تأتي هذه الدولة مشابهة لدولة الإسلام الأولى مفسرا انحطاط العالم الإسلامي على أساس روحي، فلابد والحالة هذه ان يكون النهوض روحيا[2]. قال هذا وهو يعلم أن وضع (الوطن الفلسطيني) الشامل للجميع لا يستقيم إلا وطنيا وقوميا، وليس دينيا بسبب التعددية المعروفة عن فلسطين.

هذا وغيره شكل مقدمات الجواب الأصولي (الإصلاحي - الشوري) الذي نظر منه الدكتور حسن حنفي إلى طبيعة المرحلة، وفي هدى خارطة الفكر العربي، (مثلثة) الاتجاهات، ومسدسة (الأجنحة) التي رآها بين هذا الاتجاه وذاك فقرب بين اتجاهي (الإصلاح الديني) و(العقلانية - الليبرالية) بطريقة تضعه في دائرة هذا (الخط)، لاسيما حين أشّر ملامح أزمة هذه الاتجاهات المعاصرة كما أظهرتها حلقاتها الأخيرة ممثلة بالجماعات الإسلامية في المغرب العربي ومصر، كما جعل عنوان أزمة الاتجاه الليبرالي الإصلاحي (خالد محمد خالد). مثلما جعل د. زكي نجيب محمود عنوان الاتجاه (العقلاني - العلماني)[3].. وأزمته فإذا نظر الشيخ محمد عبده إلى مشكلات العقيدة والمجتمع في زاوية معتزلية معاصرة[4].

فإن أجوبة (الكواكبي) والزنجاني[5] ومالك بن نبي[6] شخصت طبيعة المرحلة آنئذ وأدركت (جوهر الإسلام الأخلاقي) و(روح الشورة) لمواجهة التيارات المغتربة (لاسيما

(١) النبهاني، تقي الدين: «الدولة الإسلامية» (مطابع المنار) القدس ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٢م وله أيضا: «نظام الحكم في الإسلام» ط٢ - القدس ١٩٥٣ ص٣ - ص٦.

(٢) انظر تعليق جدعان في «نظرية التراث» ص٨٤ - ص٨٥.

(٣) د. حسن حنفي: «الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد» (المؤتمر الفلسفي في المغرب الثالث) عمان ١٩٩٢ ص٦ - ص٢٢.

(٤) الشيخ محمد عبده: «رسالة التوحيد» (القاهرة. ص٧٢ - ص٧٩.

(٥) عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة - بيروت ١٩٧٥ ص١٠ - ص٢١٣.
يقول الكواكبي «فالعروبة: اعرق الأمم في أصل الشورى وفي الشئون العمرمية والعرب أهدى الأمم لاصول المعيشة الاشتراكية والعرب هم الوسيلة لجمع الكلمة ص٣٣.

(٦) لشيخ عبد الكريم الزنجاني (العراقي) دروس الفلسفة (جزء/ ١) مطبعة الأدب - النجف الأشرف ١٩٤٠ ص٥ - ص٥٦ كذلك: رحلة الإمام الزنجاني: مجموعة خطب القاها في بلاد الشام وفلسطين ومصر جمعها محمد هادي الدفتري - بغداد ١٩٤٧ ص١٠٦ - ص٣٦٣.

المادية منها)؛ من جانب، والأنظمة القطرية وسياساتها المتناغمة مع المشروع الاستعمارى ـ الصهيونى، القائم على تشويه الهوية العربية، والإساءة للتراث الحضارى والروحى العربى ـ الإسلامى، واختراق البنية الفكرية العربية بهدف البقاء على حالة (الضياع) والتبعية الفكرية (المنفعلة) من جانب آخر.

فى مثل هذه الأجوبة (الأخلاقية ـ التحررية ـ العقلانية ـ النقدية) تداخلت مفاهيم (العروبة الإنسانية) و(الإسلام الثورى) من أجل تحقيق صورة (النهضة) التى ينشدها العرب اليوم، وفق منظور العصر وأدواته ومنطقه، كما يراه (حنفى)[1] فكيف كان له ذلك وكيف نظر للواقع العربى، وما هو الحل؟

يرى حنفى[2] ابتداء: أن وضع العرب اليوم، غير وضعهم بالأمس فى ظل دولة الإسلام الأولى حين كان العرب أمة منتصرة والتعريب يسرى، والإسلام ينتشر، والآن تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة... تبدلت الأمور من نصر إلى هزيمة، ومن فتح إلى احتلال، ومن وحدة إلى تجزئة، ومن علو فى الأرض إلى استكانة، ومن عزة إلى ذلة... الأرض محتلة والحريات ضائعة، والناس تموت جوعا وقحطا وغرقا بمئات الألوف،،والأمة مجزأة مقطعة الأوصال لا تسيطر على مواردها وتابعة فى غذائها وسلاحها (للآخرين)... والهوية مغتربة، والجماهير لا مبالية... وهذا

---

(١) د. حسن حنفى: «فيض المؤلفات والبحوث التى بدأ بنشرها منذ عام ١٩٦٥ «بالفرنسية» عن تكوين الباحثين الوطنيين، وجدل الدين والثورة «بالإنجليزى» (القاهرة ١٩٧٧) «وماذا يعنى أسباب النزول» (روزاليوسف ١٣٩٦هـ) و«فى فكرنا المعاصر» (القاهرة ١٩٧٦) و«الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر» (مجلة المستقبل العربى لسنة ١٩٧٩ عدد «٥»)، «ولسنج تربية الجنس البشرى» (ترجمة وتعليق دار الثقافة الجديدة) القاهرة ١٩٧٧، و«المال فى القرآن» (تحليل مضمون)، «قضايا عربية» ع١ لسنة ١٩٧٩ إلى جانب عشرات الدراسات والبحوث والمؤلفات حتى عام ١٩٩٤ سنشير لها فى مكان آخر من هذه الدراسة.

(٢) فى جل مؤلفاته السابقة واللاحقة من بينها موقفنا من التراث الغربى (قضايا معاصرة) والفكر العربى المعاصر (دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٧) ومن التقاليد إلى التحرير (المائدة المستديرة)، حول التراث والتمرد ـ الرباط ١٩٧٩ والضباط الأحرار أو المفكرون الأحرار (قضايا عربية ع٥ لسنة ١٩٧٩) والتراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم (المركز العربى للبحوث ـ القاهرة ١٩٨٠) والتراث والنهضة الحضارية (الكويت ١٩٨٠) والتراث والتغير الاجتماعى (شئون عربية ع٥ تموز ١٩٨١) ومدرسة تاريخ الأشكال الأدبية (القاهرة ١٩٨١) واليسار الإسلامى ـ كتابات فى عصر النهضة الإسلامية (المركز العربى للبحوث) القاهرة ١٩٨١، والتراث وأزمة العمل السياسية (الرباط ١٩٨٢) ومن العقيدة إلى الثورة (القاهرة ـ بيروت ١٩٨٧) والعلم قضية (الرباط ١٩٨٣)، ومحمد الشخص، والمبدأ «قضايا معاصرة» ع٤ وفى اليسار الدينى (بيروت ١٩٨٣) وكبوة الإصلاح الدينى (ندوة الرباط ١٩٨٣).. ومقدمة فى علم والاستغراب.. (القاهرة ١٩٩٠).

يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد، مدافعا عن ثروات الأمة ومستقبلها»[١] أكثر من الانشغال بالصفات والذات.

وبهذا انتقل حنفي بالموقف الإسلامي، من الإصلاح إلى (النقد) والمقارنة. وخرج من دائرة (النص المقدس النظرى الذىَ تشبث به رجال الإصلاح إلى المضمون الاجتماعى والعدالة الاجتماعية) كما يراها الإسلام، بل وجد فى محاولات التقليد - باسم الحرص على نقل التجربة الإسلامية، أو ترجمة العلم الغربى أسوة بعصر الترجمة العربى الإسلامى وجد فى كلا الحلين قياس لا يصح، بسبب اختلاف الواقع التاريخى والاجتماعى والسياسى فى تجربة الإسلام الأولى: وفى واقعنا المعاصر.

كل هذا يفرض على ذوى الرؤى الإسلامية نمطا من (العقلانية - النقدية)[٢] تتيح للمشتغلين بالخطاب (الكلامى) الدينى - الاجتماعى، قدرة كبيرة على مواجهة التحديات فعلم «الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى تتجاوز الفصام والنكد والازدواجية الشخصية بين تراث الماضى وتحديات الحاضر»[٣].

إن عقلانية (حنفى) - النقدية - تبدأ من مفهوم العقل العربى عنده: إذ يرى حنفى فى تحليله (للعقل العربى) وموقفه من (التراث) أو (الآخر) و(الحاضر) وغيرها من مشكلات، غربة مفاهيم (كالعقل العربى) و(تحديث العقل العربى) و(نقد العقل العربى) و(تكوين العقل العربى). بسبب (لا قومية العقل)! هكذا يظن حنفى وهو يجد - بالتالى - إن مثل هذه المفاهيم غريبة عن التراث، ولا تعبر عن حضارة، بل جاءت انسياقا وراء مصطلحات أوروبية عن العقل الألمانى والبريطانى والفرنسى «ومن البيئة نفسها خرج (مصطلح) العقل العربى، تروج له الأوساط القومية والعنصرية فى الغرب، إذ راحت تعطى خصائص ثابتة للشعوب وطرق تفكيرها استئناسا لمفهوم العقل البدائى فى علم الانثروبولوجيا إبان نشأته الأولى»[٤].

---

(١) د.حسن حنفى: «تاريخية علم الكلام» (للمجلة الفلسفية المصرية عـ١ - القاهرة ١٩٩٢ صـ٧٣.

(٢) د.حسن حنفى: «متى تموت الفلسفة ومتى نحياه (الكويت ١٩٨٤) كذلك «موقفنا الحضارى» (ملف الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر) بيروت ١٩٨٥. وكذلك «لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم» (دراسات إسلامية). كذلك «لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم» (دراسات إسلامية).

(٣) د.حسن حنفى: «تاريخية علم الكلام» صـ٧٤.

(٤) د.حسن حنفى: «الفلسفة والتراث» (ملف الفلسفة العربية المعاصرة) بيروت ١٩٨٨ (أعمال المؤتمر الفلسفى العربى الثانى فى عمان) صـ٣٧٠. انصرف الدكتور حنفى هنا إلى المعنى (اللغوى) للعقل فى هذه الابحاث (التشريحية)، و(الاركولوجية) التى تربط العقل بالبدائية فى جانب وبالدماغ وبالمفاهيم التشريحية المادّية ذات النزعة العنصرية من جانب آخر علماً ان مفهوم العقل العربى هنا هو (الهوية) المعبرة عن ثقافة الامة فى صفوة آليات ثقافتها ولسانها ومشكلاتها وأهدافها المعاصرة

أن (حنفي) هنا غلب المصطلح على المضمون الفكرى المعبر عن (الهوية) ووسع حكمه ليشمل الفكر القومى العربى كله ومنه (العنصرى القومى الخالص) وبهذا اضطرب الاستعمال واختلط المفهوم، ومهما كانت المسافة التى تفصل هذا الفهم (اللغوى) عن الفهم العقلانى الواقعى: فإن حنفى يرى ان أخطر مظاهر الأزمة بين الفلسفة (يقصد بها الفكر الغربى المعاصر) والتراث تظهر فى الانفصال الواضح والمفارقة بين ما نكتب وندرس، وبين الواقع المعاش ـ وإلا كيف نعبر عن قناعة (عقلانية) بين فكر أمة يريد التعبير عن هويته المستقلة فى الوقت الذى «أصبحت الأمة محاصرة معتمدة على الآخرين فى غذائها وسلاحها وفى علمها وتنميتها وتخلت عن استقلالها الذاتى إلى تبعيتها (يجمع الدكتور حنفى بين الأمة والحكومات) للآخر، أرضها محتلة فى فلسطين وسبته ومليلة، وبها قواعد عسكرية أجنبية أو داخلة فى أحلاف عسكرية مباشرة أو غير مباشرة. تحت ستار معاهدات الصداقة والتعاون، وودائعها فى الخارج لتنمية القوى الغربية، ثم تستجدى المعونات وتستعطف السداد وتقليل الفوائد، وتطالب بفترات السماح» وهو أمر ينم عن أزمة مركبة لدى المشتغلين بالفكر الفلسفى أو العاملين على تدريسه بسبب تدريسهم «علوما نشأت فى مرحلة الانتصار، ويعيشون فى واقع مرحلة الهزيمة» وهكذا «أصبح الانفصام أحد مظاهر نفاق العصر كله»[1] بين تراث زاهر وواقع متخلف مؤلم.

وبهذا يريد (حنفى) من الفلسفة العربية اليوم أو من أرباب الفلسفة فيها. تحقيق الموازنة بين (التراث والمعاصرة) وبين (الفكر والواقع)! ولا يتم هذا إلا باستيعاب التراث القديم باجمعه والإلمام بالتراث الغربى لكى نعرف كيف مسخ الاغتراب هويتنا، كما ندرك كيف يتوجب علينا أن نجعل من (الواقع) المعاش (المصدر الوحيد للتنظير العقلى يتجاوز الأزمة الحضارية[2] وللخروج من هذه الإشكالية الناشئة عن أزمة (التراث والمعاصرة) و(الفكر والواقع) يقترح علينا (حنفى) حلا عمليا (عقلانيا) يقوم على (الانتقاء) أو (الاختيار الواعى) فهو وسيلتنا لتجاوز هذه الأزمة، ويقصد (بالانتقاء) «عملية عقلية متوازنة» تهدف «إعادة بناء الفكر العربى»[3].

---

(١) د. حسن حنفى: «الفلسفة والتراث» (مصدر سابق) صـ٢٨٣.

(٢) د. حسن حنفى: «موقفنا الحضارى» (مصدر سابق) صـ١٣ ـ صـ٣٦.

(٣) د. حسن حنفى: الفكر العربى المعاصر بين الجمود والتجديد (المؤتمر الفلسفى العربى الثالث) عمان ١٩٩٢ صـ٤ ـ صـ١١، وصـ١٢ ـ صـ١٣.

فالتحدى الأكبر أمام الفكر العربى اليوم هو: فك الارتباط بين (أيديولوجية السلطة) و(أيديولوجية الاستسلام) من جانب، وإعادة بناء الفكر العربى فى ضوء المشروع القومى بتحويل أيديولوجية السلطة إلى أيديولوجية الجماهير[1] من جانب آخر، من غير أن يحصر هذا التغيير فى حدوده القومية العربية.

ولا سبيل إلى ذلك من غير (النقد الواعى) الذى يجنبنا سوء الطالع، يقول (حنفى): بسبب ضعف الحقيقة الحضارية العربية عنا، يضرب بنا المثل للمجتمعات اللاإنسانية التى لا تعرف الزمان، وترسل إلينا لجان الأمم المتحدة للدراسة أوضاعنا بالنسبة لحقوق الإنسان، كما أننا خارج التاريخ نفتقر لحوار الأجيال وتراكم الخبرة بسبب حالة الإلغاء التى تتهاوى فيها التجارب والآراء والأفكار والحلول العربية.

المطلوب: وقف التغريب ومحو التفرقة بين الخاصة والعامة، وجعل التغيير الاجتماعى موازيًا لتغير ثقافى وجعل العمل السياسى فى سياقه التاريخى؛ بذلك فقط نتجاوز عقدة النقص تجاه المعجز الغربى ونحترم ذوقنا، عندها أدركنا الموقف من الواقع وعالجنا عقدتين: الأولى: تحرير الأرض من الاحتلال الأجنبى. والثانية: التوزيع العادل للثروة. وبهذا تتحقق الحرية والعدالة والديمقراطية والوحدة، وتتحقق فوق هذا وذاك: الهوية ووضعنا الإنسان فى مكانه اللائق من العمل[2]. وبهذا تقدمنا خطوة إلى الامام.

ومن أجل أن تكون (الفكرة) وليدة الواقع ومتفوقة عليه، يتألم حنفى للمفارقة بين حقيقة الأمة وواقعها، حقيقتها كما يجب أن تكون عليه أمة ذات تراث عريق، وتجارب حضارية مشهود لها فى التاريخ، وبين واقع مجزأ وإنسان مستغل؛ ووطن مستلب، وأكثر من ذلك يتألم على (الفلسفة) وكيف استقامت عندنا اليوم مقطوعة الصلة بالهوية والهموم، ومنحازة للآخر وفى ذلك أزمة مركبة، طغت بسببها «على الفلسفة معارك ثقافية لسنا طرفا فيها، مثل المثالية الواقعية والعقلانية والحسية، والصورية والمادية» كل ذلك بسبب تحول العلاقة الفكرية مع الآخر إلى علاقة تبعية وتقليد ومحاكاة مع أن المطلوب هو حوار الحضارات وجدل أفكار[3].

---

(١) مرجع سابق. صـ١٧ ـ صـ١٨.

(٢) حنفى: «موقفنا الحضارى» صـ٢٠ ـ صـ٤٠.

(٣) حنفى: «الفلسفة والتراث» صـ٢٧٥.

وعلى الرغم من غياب الإطار العقلانى ـ النقدى ـ (العربى القومى) عند حنفى بمعناه المعروف بين رواد هذا الفكر، فإنه يحذر من خروج السلطة عن حياديتها بين العالم وعلمه، والمفكر وفكره، بعد أن حملها مسئولية تحقيق (الحيادية) بين الاجتهادات المختلفة للعلماء والمفكرين وأرباب المذاهب «فالسلطة ليست حجة (ولا مرجعية) والمفكر ناصح، والسلطة سامعة ـ ليست للسلطة مفكروها ـ ولكن المفكرين يخاطبون الناس الذين يختارون ممثليهم[1]، وبذلك يكون للمفكرين سلطتهم التى هى سلطة العقل والحجة والاقناع.

خلاصة القول مهما اقترب (حنفى) أو ابتعد عن (الخط المركب) للاتجاهات المعاصرة فى الفكر العربى الذى تلتقى عنده جميع الخطوط بزاوية رأسية تتيح للمفكرين حلولا (عقلانية) لأزمة الإنسان العربى، كان للاتجاه الإصلاحى (السياقى) حضوره[2]. مثلما كان له نقاده[3] فى خارطة الفكر المعاصر ومهما اختلفت وجهات نظر الباحثين، فلابد للعقل الفلسفى من وقفة نقدية تجاه نفسه، وتجاه غيره، وها هو الدكتور الألوسى يعتبر الدكتور حنفى من أتباع المنهج التجزيئى[4] الذى لا يصلح لدراسة التراث ولا مشكلاته، شأنه شأن منهج زكى نجيب محمود وتزينى ومروة وعابد الجابرى. وإن لم يكن أستاذنا الألوسى خارج هذا الحكم أيضا على الرغم من حديثه عن تكاملية العقل العربى[5] فى أبحاثه الأخيرة.

الخاتمــة

هذا هو (حنفى) كما وجدناه فى بحوثه التى قدمها بواسطة (الجمعية الفلسفية العربية) ومقترباتها، مفكر عجن بطريقته (الانتقائية المتبصرة) ـ والتى نسميها (العقلانية النقدية)، التراكمية[1] ـ المفردة التراثية مع مفردة الآخر ـ والفكر مع الثورة (التغيير) والمصلحة و(العلم مع العمل)، (النظر مع التطبيق) ليخرج بهذا المجتمع من وطأة التفرقة والتجزئة

---

(١) مرجع سابق. صـ٤٠.

(٢) د. مروان قدومى: «أزمة القيم فى العالم العربى» (بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الثالث عمان ١٩٩٢ صـ١ ـ صـ٩ حيث اثبت صلاحية الحل الإسلامى لجميع العصور صـ٢٠ ـ صـ٢١

(٣) د. عادل ظاهر: «اللامعقول فى الحركات الإسلامية المعاصرة» (بحوث المؤتمر الفلسفى الثالث ـ عمان ١٩٩٢) صـ١ ـ صـ١٧. سلامة كيلة: «إشكاليات القومية والدين فى التاريخ العربى» (مجلة الوحدة ع٦١ ـ الرباط ١٩٨٨).

(٤) د. حسام الآلوسى: «إشكالية العقلانية فى الفكر العربى» (بحث مقدم إلى ندوة للمجتمع العلمى العراقى «الخريفية ـ بغداد» ١٩٩٠).

(٥) د. حسام الألوسى: «الفلسفة والإنسان» (دار الحكمة) بغداد ١٩٩٠. صـ١٦٣ ـ صـ٢٨٨.

والاستلاب والاستغلال) وبذلك يحقق الموازنة بين ثرواته وفقره، وحجمه وواقعه وموقعه ودوره، ليكون له دور (حضارى) إنسانى كما هو دوره فى عصور الازدهار القديمة والإسلامية، بحكم موقعه الجغرافى بين قارات العالم، وبحكم ثرواته النفطية وثرائه التاريخى، وهو أمر ينسجم ومنطق الحياة، ومتطلبات القرن الحادى والعشرين الذى لا سبيل إلى مواجهته من غير قوة (بشرية ومادية وفكرية) تخرج بالمجتمع العربى من واقع الانحطاط والتبعية إلى مسرح النهضة والتقدم، وتلك هى النقطة المركزية لجميع المفكرين العرب الذين أدركوا المشروع النهضوى العربى المستقبلى.

---

(١) مصطلح منحوت من (التراثية والماركسية والإسلامية) لا يشبه أى منها، بل يعبر عن وجهة نظر حنفية تحتفظ بخصوصيتها المميزة.

مشكل مصر
بين الشرعى (الدينى) والمدنى
فى أنظار حسن حنفى السياسية

د. عبد المنعم تليمة(*)

(١)

رأيت أن أصوغ، بين يدى قراءة أنظار حسن حنفى السياسية، شيئا من الآراء والرؤى والاجتهادات، لا أدعى أنها أصول صحيحة تعرض عليها أنظار الرجل، وإنما أرى أنها مهاد ينفعنى أنا فى قراءة هذه الأنظار، وربما صارت نافعة للقارىء ومعينا له على قراءة هذه القراءة.

١ ـ ١: التجربة المصرية فى التاريخ البشرى مثال فريد يمكن أن يعين فى درس حركات الصعود والخمود والنهوض فى تجارب المجموعات البشرية ـ المجتمعات الشعوب والأمم ـ منذ فجر التاريخ إلى يوم الناس هذا، ويمكن أن يعين فى بيان العوامل الفاعلة فى تلك الحركات وفى استخلاص العبر والدروس والنتائج. ودرس هذه التجربة المصرية نهضت عليه ـ وتنهض ـ جملة من العلوم والحقول الأكاديمية، وفرغ له ـ ويفرغ ـ آلاف العلماء عبر القرون الخمسة الأخيرة، ونشرت فى نتائجه آلاف الأعمال العلمية الباقية. بل إن الجانب الآثارى من هذه التجربة تقوم عليه ـ وحده ـ أقسام علمية مستقلة فى كبريات جامعات الدنيا. ولسنا ـ فى مقامنا هذا ـ بمستطيعين القول فى كل ذلك ولا فى شىء يسير

(*) رئيس قسم اللغة العربية بآداب القاهرة.

منه، لأن له أصحابه وأهله ومقاماته. إنما حسبنا هنا أن نقول فيما يتصل بما نحن بصدده، أى فيما نراه مفسرا لوحدة التجربة المصرية، لأن الوعى بهذا يقيل هذه الوحدة من مرضها الراهن، ويفتح السبل أمام عافيتها فى المستقبل. إن لهذه التجربة قانونا وإن قانونها هو (التفاعل). التفاعل فى ذاتها وفى علاقاتها، بين عناصرها المكونة لبنيتها الداخلية من ناحية، وبين أطراف عالمها الذى تنشط فيه من ناحية ثانية. وكان الأصل هو التفاعل بين عناصر الذات المكونة للمجموعة المصرية، فكان هذا التفاعل إذا صح صحت البنية المصرية الثقافية التاريخية ونهض المصريون بدورهم فى التاريخ، وإذا مرض وهنت البنية وتراجع دور المصريين. صحة الذات كانت شرطا لصحة العلاقات، ومن ثم كان نهوض مصر أحد شروط نهوض العالم.

وربما أوغلنا برفق فى بسط القول فى قانون التفاعل هذا. القول هنا إن التفاعل كان يهن، وربما يتوارى، وربما يحل محله نقيضه (النفى المتبادل) عندما كان أحد عناصر الذات يطغى على العناصر الأخرى ويسعى إلى الظهور عليها، وربما إلى إنكار جذورها الثقافية والتاريخية ومن ثم إنكار وجودها الاجتماعى السياسى، لاحتكار إدارة شأن الجماعة وحده، وتوجيه هذه الإدارة لصالحه. فى تلك الحالات كانت البنية المصرية تضعف، وربما تتوقف، وربما تتخلف، وها هنا كانت علاقاتها بأطراف العملية التاريخية فى عالمها تفسد، ومن ثم كان ضعف مصر أحد النذر بضعف العالم.

١ ـ ٢: لسنا فى حاجة إلى أدلة كثيرة تصادق على ذلك القانون الذى وصفناه وتشهد له، فكل ذلك مبذول يجده من يطلبه فى مصادره ومظانه. يكفى هنا ما انتهت إليه تلك المصادر والمظان، وما ينتهى إليه اجتهادنا فى النظر فيما جاء بها من مواد وما استخلصته من نتائج.

كانت البنية الثقافية التاريخية المصرية أول بناء حضارى عرفه التاريخ البشرى المدون. تراكمت خبرات تقنية فى التعامل مع الطبيعة، واستخلصت معارف علمية فى تنظيم حياة البشر وفى صلاتهم بالكون، وتأسس تصور أسطورى للوجود، فلما نضجت البنية واستوت دقائق لغتها صاغت أول إيديولوجية شاملة للعالم.

صارت مصر ـ فى صحة بنيتها وسلامتها ـ تفكر للعالم. وكان عالم مصر فى ذاك الزمان، هو تلك الأبنية الصاعدة فى التاريخ، أبنية عرقية قومية ثقافية وحضارية،

هى الأبنية العربية والأشورية والبابلية والفينيقية والزنجية. . .الخ. عمل قانون التفاعل عمله وأثمر ثمراته الطيبات، فكان التأثير والتأثر والاعتماد المتبادل، وتشهد التواريخ العلمية بذلك، تاريخ اللغة وتاريخ العقائد وتاريخ الفنون وتاريخ الخبرات التقنية والمعارف العلمية. لقد شهد ذلك العالم فى ذاك الزمان صعودا حضاريا فريدا كان المهاد الحضارى لما بعده من عصور وأزمان. كان تفاعل العناصر المكونة للذات المصرية صحيا، ومن ثم كانت علاقات مصر بعالمها صحية بانية. لكن ذلك العالم القديم أخذ ـ لأسباب كثيرة لها مصادرها ـ يعرف التوازن المختل، وكانت آية الاختلال المباشرة الظاهرة خروج الاجناد فى عمليات عسكرية واسعة، للغزو والتوسع والفتح. كان هذا الأمر نذيرا بخطوات مبكرة لأفول ذاك العالم. بيد أن العوامل الثقافية كانت أقوى من النزوع إلى الانفراد ومن السعى إلى القهر، فانتقلت الصياغة الثقافية المصرية إلى آفاق ذلك العالم القديم، متفاعلة مع أبنيته العرقية والثقافية وخبراته الحضارية الصاعدة، وكانت الثمرة ذلك العلم القديم كله: لغة وفنا وتقنية ومعارف. .الخ.

وعندما جاء الإسلام ورث ثمرات التفاعل فى العالم القديم وقوى حركته وامتد به ليشمل أبنية ثقافية حضارية جديدة، حتى اتسع العالم الذى أداره الإسلام ليضم مساحات شاسعة من القارات القديمة الثلاث. لقد ضم عالم الإسلام ـ زمن ازدهارته ـ الثقافات والحضارات والأعراق قديمة وصاعدة ومستجدة، واعتمد التفاعل نهجا أصيلا. وكما كانت مصر واسطة العقد فى تفاعل أبنية العالم القديم، فإنها ظلت فى ذات الموقع فى تفاعل أبنية العالم الذى أداره الإسلام فى عصور صعود حضارته، ومن ثم صارت العناصر الكبرى المكونة للجماعة المصرية: الفرعونية والمسيحية والإسلامية.

لكن عوامل تاريخية كبرى ـ تلتمس فى مصادرها ـ قد أخملت ذلك كله، فضاق عالم التفاعل الرحب، وخمدت حركته، بل لقد توقفت عملية التفاعل وقام مقامها نقيضها، عملية النفى.-وبدهى فى عملية النفى أن تكون الغلبة للغالب القوى، وكانت ديار الإسلام قد غلب عليها أقوام وقبائل غليظة، فقدمت هذه الأقوام والقبائل الإسلام فى قراءتها الضيقة، وأنكرت ما عداه من العناصر المكونة للذات. جمدت الطاقة الغنائية المتفتحة، وحلت الطاقة الضيقة المنغلقة، فبرزت القراءة النقلية المتأخرة للتاريخ: قراءة تنكر وتوارى مدخر آلاف السنين من الفعل الحضارى، وحركة آلاف السنين من التفاعل الإنسانى. ها هنا توقف دور مصر فى ذاتها وفى علاقاتها، فى داخلها وفى خارجها.

١ ـ ٣: والمسعى المصرى الجوهرى فى تاريخ النهوض المصرى الحديث أن يعود التفاعل إلى نشاطه وحركته، فيعود التاريخ المصرى إلى وحدته بكل مراحلها الفرعونية والمسيحية والإسلامية، وتعود الجماعة المصرية إلى وحدتها بكل عناصرها الثقافية والاجتماعية. وتخلقت حول هذا المسعى قوى اجتماعية وتيارات واتجاهات ومدارس فكرية وإبداعية وعلمية وسياسية. ورشح التاريخ المصرى الحديث أربع قوى تتصدر هذا كله: قوى الليبراليين والاشتراكيين والسلفيين والقوميين. ونازلت هذه القوى هيمنة الاجنبى واستبداد الحكم الداخلى. وراحت هذه القوى تصوغ برامج ومناهج ورؤى لتحقيق غايات النهوض. بيد أن تراث التأخر الطويل لايزال يعطل عمل هذه القوى: لايزال عملها فى ظل النفى والإنكار وتبادل الأخطاء، ولا تزال كل قوى تعمل على أنها (الشعب) وعلى أن غيرها محدود الوجود أو دخيل. وفى هذه السنوات الأخيرة من هذا القرن العشرين أعلنت كل هذه القوى ـ بعد استخلاص العبر والدروس من معارك التناحر والنفى التى ألحقت بالبلاد الهزائم والمصائب ـ ضرورة العمل المشترك والتفاعل الصحيح. لكن يعطل صحة التفاعل وسلامته أن كل قوة لاتزال على اعتقادها أنها (الوطن)، وأن التفاعل مؤقت عابر، وأنه سينتهى إلى غلبتها وظهورها وانفرداها. لكن الحاصل أن الآمال قد تفتحت على تفاعل يفضى إلى ميلاد قوى جديدة بغير حصر، تقوم بعملها مؤسسات على أصول العصر، وهذا ـ يقينا ـ مستقبل مصر.

(٢)

نشط حسن حنفى (١٩٣٥ ـ) عبر أربعة عقود يحدوه ـ فى الفكر السياسى ـ سؤال كبير وغاية وحيدة:

أما السؤال فهو: فى أية مرحلة نعيش؟

وأما الغاية فهى: التنظير المباشر للواقع.

كان السؤال يأخذه أخذا إلى آفاق فلسفات التاريخ والحضارة وتطور المجتمعات والفكر الاستراتيجى بعامة. وكانت الغاية تأخذه أخذا إلى حقول الاجتماع والمأثورات الشعبية وعلوم السياسة وأطراف من علوم الاقتصاد.... الخ. وحرفة الرجل الفلسفة، لكن سؤاله وغايته كانا ـ ولايزالان ـ يدفعانه دفعا إلى أن ينزل الفلسفة إلى الأرض ليعالج بأدواتها

مسائل التاريخ الوطنى (التراث)، كما كانا ـ ولايزالان ـ يدفعانه دفعا إلى أن يعلو بمسائل الواقع إلى أفق عال من التفلسف والنظر. أما عمله المهنى الأكاديمى فلم يخل يوما من أصداء الأمرين جميعا. والراصد لعمل الرجل وجهده الفكرى والعملى يراه يمتح من مصادر ثقافية وطنية وأجنبية عريضة، ومن إخلاص وطنى قوى، ومن عمل دائم ونظر دائب. كما أن الراصد لجهد الرجل لا يمكن أن ينأى به ـ كما سنرى فى هذه الصفحات ـ عما يسود فكرنا الراهن من ظواهر التجريب والانتقاء والتوفيق والانقطاع والتقلب. وهذا شأن موضوعى نراه فى جل إنتاجنا الفكرى حتى الساعة. وكلنا يجتهد لإقامة الأمر على نهج غير ذى عوج.

ويتصل بهذا الاجتهاد ما نقوم به هنا من تقويم لانظار حنفى السياسية، وأداتنا المحاورة بأدبياتها الأرفع، وغايتنا أن ينهض النقد المتبادل بوظيفة الصياغات الصحيحة.

٢ ـ ١: شغل حنفى قطعة عظيمة من عمله بتحديد المرحلة التى تعيشها أجيالنا الراهنة. وفى هذا التحديد لم ينف مفهوم النهضة والحداثة، بل إنه استخدم هذه المفهومات كثيرا بدلالاتها التاريخية والاجتماعية. غير أن التدقيق الفاحص فى تحديده ينتهى إلى أن المرحلة الراهنة من مراحل تطورنا فى التاريخ، إنما هى مرحلة (الانبعاث) أو (المد) الإسلامى. فهو لا يفكر فى مصر وحدها بل يفكر فى أوضاع المسلمين بوجه عام. كان الأصل ـ منذ البدء ـ هو الهوية الإسلامية، ثم جدت عوامل فى العصر الحديث ـ عصر القوميات ـ أفضت إلى نهوض قومى عربى، فصار الأمر قطعة عظيمة من القرنين التاسع عشر والعشرين إلى جدل سياسى تاريخى بين النهوض القومى العربى (الناشىء) والهوية الإسلامية (الثابتة). ونضج ـ لديه ـ النزوع القومى الفتى، فصار سلطة، ثم صار ثورة، بقيادة الناصرية خاصة. بيد أن عوامل أخرى جدت انتهت بانحسار الثورة القومية العربية، ثم بهزيمتها الكاملة، ثم بالارتداد عن طريقها. لقد صاغت تلك الثورة القومية أضخم مشروع للتحرر العربى الحديث، لكنها هزمت من الداخل بأيدى بعض أبنائها كما هزمت من الخارج بأيدى أعدائها. وترتد الهزيمة ـ عند حنفى ـ إلى عوامل ثقافية فى المقام الأول، ذلك أن سلطة الثورة القومية لم تفلح فى تغيير (نفسية) الجماهير كما لم تفلح فى صياغة عقيدتها بشكل جديد، وظلت قيم الجماهير ونظمها ثابتة فى الوقت الذى تغيرت فيه الهياكل الاجتماعية. وثمة مخارج لدى حنفى: المخرج الأول فى إعادة بناء التراث القديم،

بحيث تتجدد القوالب الذهنية للناس ففى هذا الأمر حماية للأمة وحماية لمصالحها ابتداء من إعادة بناء قيمها ومفاهيمها وتصوراتها وهذا هو شرط الثورة الدائمة. والمخرج الثانى فى أن يتخذ الانبعاث الإسلامى هوية وطنية، ففى هذا رأب للصدع بين العلمانية والسلفية، أى أن فيه وحدة الأمة.

إن الصفوة تلتمس هويتها فى الثقافة الغربية، وتفتش عن جذورها فى الثقافة العالمية، وهنا يقع رد فعل قوى لدى جمهور الناس ويقع اللجوء إلى السلفية، فينشأ الصدع وينقسم الصف. لابد ـ عند حنفى ـ من مفهوم جذرى للهوية يحمل الثابت الإسلامى ويعبر فى ذات الوقت عن حاجات الجهاد الوطنى والتغيير الاجتماعى. إن الهوية الدينية وحدها دون مضمون وطنى هوية فارغة بلا مضمون، هوية طائرة لا مستقر لها تلغى المكان والزمان والتاريخ. هى ـ الهوية الدينية بلا مضمون وطنى ـ رد فعل على هويات غربية وخصوصيات مغلقة.

ولقد يفهم من السياق السابق أن الانبعاث الإسلامى كان قسيما للنزوع القومى ثم صار وريثا له مصححا لطريقه متجاوزا هزيمته وانكساره، بيد أن هذا الفهم جزئى يقف عند الراهن والعابر، وليس شاملا يحيط بالثابت والكلى. الانبعاث الإسلامى ـ لدى حنفى ـ حدث ضخم فى التاريخ البشرى، يعيد قيادة البشرية إلى الأمة الإسلامية، فهو ـ بهذه المثابة ـ البديل التاريخى للحضارة الغربية الراهنة الآفلة. لقد مر تاريخ الإسلام ـ فى هذا التطور ـ بثلاثة أطوار كبرى، يستغرق كل منها سبعة قرون. يبدأ الطور الأول منها بالبعثة المحمدية وينتهى بنهاية القرن السابع الهجرى. ويبدأ الطور الثانى بالقرن الثامن الهجرى وينتهى بالقرن الرابع عشر. أما الطور الثالث فيبدأ فى عصرنا هذا وسيمتد إلى القرن الحادى والعشرين الهجرى، السابع والعشرين الميلادى. وفى هذا الطور الثالث سيحقق الإسلام إزدهارته العظمى الثانية وستكون الأمة الإسلامية طليعة البشرية الجديدة وقيادتها. ويرى حنفى أن هذا المد يطلب أن يسعى الفكر إلى فهم الغرب فى إطاره وتطوره التاريخى حتى يمكن التحرر من هيمنته ومركزيته، وهذا التحرر لا يكون إلا بالقضاء على أسطورة الثقافة العالمية التى جعل الغرب من نفسه مركزا لها، عندئذ فقط يمكن مواجهة هذا الغرب والتعامل معه. الغرب ـ فى هذا التصور ـ هو التحدى الأعظم ليس فى الأرض والزراعة والصناعة والاقتصاد فقط بل فى الغزو الثقافى والروحى أيضا.

لابد لسعى الأمة أن تنقل الحضارة الإسلامية الحديثة من مرحلة التلمذ على الغرب إلى مرحلة الانفصال والتحدى ثم الابداع والاحتواء.

الانبعاث الإسلامى ـ فى نظر حنفى ـ قانون تاريخى وضرورة حضارية وبديل موضوعى للمركزية الغربية الراهنة الآفلة هو ـ المد الإسلامى ـ مد تاريخى يحاول أن يقيم دورة ثانية للإسلام، الأمة الآن فى فجرها. هذا المد الإسلامى ـ بهذا المعنى ـ حتمية تاريخية إلا أن التاريخ لا يسير طبقا لقانون حتمى فقط إن لم يزدوج مع إرادة وحرية وعمل وجماهير وجهد حتى تلتقى الحتمية التاريخية والقانون التاريخى مع الارادة والوعى الإنسانى والاجتماعى، وعندها تتحقق الثورة المنشودة.

والحق أن هذا التصور مرض إذا حملناه على الأمانى الناعمة، أما إذا أخذناه معروضا على حقائق الأشياء من شروط تاريخية، وعوامل ذات خطر فاعلة فى هذا العصر، لأفصح عن تناقضات واضطرابات شديدة. ولن يتبدى هذا إلا إذا استكملنا إجابة حنفى عن طبيعة المرحلة بما يراه تنظيراً.

٢ ـ ٢: تفتح حسن حنفى ـ فى فكره وفى عمله جميعاً ـ عبر أربعة عقود على كل ما يمور به الواقع من اجاهات وتيارات ومدارس، بل لقد تأثر بكل هذا وحاول جهده التأثير فيه. لم يصطنع الانكار يوما ولا النفى، وإنما وجهته سعة أفق وسماحة أليفة معجبة.

وخلص الرجل من تعامله ودرسه ونظره إلى أن بناء صرح النهضة الذى تم تشييده فى قرنين بجهود أربعة أجيال قد صار حطاما. وقد وجهته هذه النتيجة إلى أن التنظير المباشر للواقع، يطلب أولا نقد هذا الواقع:

رأى فى الواقع تيارين:

أولهما (ثابت) وهو التيار الإسلامى.

وثانيهما (جديد) وهو التيار التحديثى الذى يتفرع إلى ماركسية وقومية وليبرالية.

يرى حنفى أن التيار التحديثى ـ وستقف بعد ذلك وقفة خاصة عند التيار الأول الإسلامى لجوهريته فى أنظار حنفى السياسية ـ ثقافة صفوة، لا تشمل الواقع كله ولا أن تصبح بديلاً عن الثقافة الموروثة، إنها ـ ثقافة التحديثيين ـ غير معروفة أو مألوفة إلا للمثقفين من الصفوة المختارة التى أتيح لها الاطلاع عليها، أما عند الجماهير فإن الوافد لا

يزاحم الموروث أو الدخيل يعجز أمام الأصيل. التيار التحديثي ـ بكل فروعه ـ ذو جذر غربي، وهو مزروع في تربتنا من الخارج. نقلته الصفوة المختارة التي أتيح لها قيادة الأمة والتعلم في الغرب، فنقلت التخطيط القائم على فلسفة التطور من منظور مادي إحصائي خالص دون أن تركبه على الثقافة الشعبية وتدعو له الجماهير، فجاء فوقياً غربياً مفروضاً من الدولة التي بينها وبين المواطنين عداء تقليدي منذ العصور الأولى وضياع البيعة وأخذ السلطة بالشوكة كما نظّرا فقهاء السلطان أو بالانقلاب العسكري كما يفعل محترفوا السياسة. إن الجذر الغربي ـ أصل الاتجاه التحديثي في فكرنا ـ في حاجة إلى إعادة نظر، من كونه مصدرا للعلم إلى أن يصبح ثقافة محلية لشعب واحد في مرحلة تاريخية واحدة. الجذر الغربي في حاجة إلى أن يعود إلى تربته التي نشأ فيها، ويرد إلى حجمه الطبيعي، وأن تصفف أوراقه حتى لا يلقى بظله على جذور الآخرين. فكرنا حتى الآن مازال مقلدا للجذر الغربي، ينشر ثقافته، ويروج لها، ويؤلف فيها، ويتمثلها، ويدعو لها. يفتح فجوات داخله، مجرد نوافذ يظن فكرنا أنه ينظر من خلالها إلى الغرب، والحقيقة أن الغرب ينظر إلينا من خلالها. هي ـ هذه النوافذ ـ مجرد وكالات فكرية على أقصى تقدير. لقد انتشرت في فكرنا المعاصر: العقلانية والمثالية والتجريبية والوضعية والتحليلية والوجودية والبنيوية والبرجسونية والبرجماتية والماركسية والظاهراتية، طبقة هشة فوق فكرنا، لا رصيد لها في الواقع، عاجزة عن تغيير أي شيء فقاعات هواء، وإحساسا منها بالعزلة وسط ثقافة شعبية مغايرة وبالعجز عن تحريك الجماهير، فإنها قد تتكيف مع الثقافة المحلية فتصبح ماركسية عربية أو وجودية عربية أو إنسانية عربية أو شخصانية إسلامية أو مثالية عربية أو ليبرالية عربية... الخ. ولكنها تظل محدودة نظرا لأنها تجتزيء من الغرب أحد تياراته طبقا للمزاج أو التعلم، ثم تجتزيء من التراث القديم أحد جوانبه، ثم تركب الأول على الثاني بناء على حاجة الواقع. والأجزاء لا توجد إلا وظيفيا في إطار الكليات التي تنتسب إليها، ولا يمكن فرضها على واقع لم تنشأ فيه.

أما التيار الأول ـ الإسلامي ـ فهو (الثابت) وله الغلبة في منتهى الأمر. إنما لجأنا ـ كما يرى حسن حنفي ـ إلى الاتجاه أو التيار التحديثي بفروعه في لحظة تاريخية كان ذلك التيار الدائم الأصيل قد جمد تجدده وتجديده. لجأنا في غياب البديل الإسلامي الثوري إلى الماركسية لحل قضية العدالة الاجتماعية، وإلى الليبرالية لحل القمع المسلط على شعبنا، وإلى

القومية لإنهاء حالة التشرذم، والرد على موجة التغريب هذه إنما تقوم على إعادة تأسيس العلوم الإسلامية وقراءة جديدة للتراث الإسلامي. ثم وقف حسن حنفي وقفة نقدية تقويمية لتطور هذا التيار الإسلامي في تاريخنا الحديث. ورأى أن هذا التيار بدأ قويا متقدما ثم مال إلى المحافظة والسلفية. فمحمد عبده أقل ثورية من جمال الدين الأفغاني، ورشيد رضا أقل في الإصلاح والتغيير الاجتماعي من محمد عبده، وحسن البنا أقل من رشيد رضا من حيث سعة الاطلاع والثقافة العامة، والجماعات الإسلامية أقل انفتاحا وحوارا وعقلانية من حسن البنا. يلزم - عند حسن حنفي - إعادة صياغة المفهومات واستئناف الإصلاح، الذي لا يعني الإصلاح الديني وحده، إنما يعني صلة الفكر بالواقع، صلة التغيير الاجتماعي والمساهمة في وضع أسس النهضة الحديثة، وهذه - لديه - مهمة الإسلام الثوري، الإسلام الاجتماعي، الذي يلم الشتات، ويتحول إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه.

(٣)

لم تعتد أنظار حسن حنفي السياسية بقانون التفاعل الذي كان أصل التقدم الحضاري وتطور المجتمعات، والذي ينهض عليه السعي البشري الراهن في التأسيس على المشترك الثقافي الإنساني، وإغفال أنظار حنفي السياسية لقانون التفاعل جعل هذه الانظار تلح على الصراع وتهدر الوحدة في التاريخ، وتغلو في تقديم الصراع حتى تصل بواحد من أطرافه إلى الغلبة والانفراد بقيادة التاريخ. يبدى هذا في تحديد المرحلة التاريخية التي تعيشها أمتنا وصلة هذه الأمة بالعالم وموضعها في التاريخ. كما يتبدى هذا في تحديد القوى الفاعلة في نهوضنا الحديث وأسس هذا النهوض ومستقبله. وها هنا أمران:

٣ - ١: يعرف حنفي قيمة الحضارات والأبنية الثقافية القديمة، ويؤكد هذه القيمة في كثير من أنظاره، بيد أنه في تحديده للمرحلة التاريخية يجعلها تبدأ بظهور الإسلام. إن الحضارة العربية الإسلامية ورثت تلك الحضارات والأبنية، وأسست على منجزاتها الباقية في التقنية والابداع الفني والعلمي. ولقد اتسع التاريخ الإسلامي - زمن ازدهارته العباسية - لثمرات التفاعل القديم، ثم اتسع لتفاعل جديد مع عالم مترام أداره حسب هذا القانون، فكان ما كان مما تحفظه واعية التاريخ. ولا تنكر، انظار حنفي كل ذلك، بل تذكره وتؤكده،

غيـر أنها تضـيق التفـاعل الحضـاري وتقف به عند (الدين)، ثم تجـعل الدين مركـزا لهذا التفاعـل، لتنتهي إلى مسـتقبل يظهر فيـه الدين الإسلامي على ما سواه، وينفـرد المسلمون بقيادة العالم. والحق أن هذا التصور يجمد التفاعل، بل ينفيه نفيا، ذلك لأن جوهر التفاعل أن تجادل الاطراف تجادلا حرا غيـر مسبوق بخطة الغلبة والظهور، لـينتهي هذا التجادل إلى مركب جديد مختلف عن صفات كل طرف من أطرافـه. وثمة جهة أخرى هامة من جهات القول، ذلك أن جعـل (الدين) مركزا للتفاعل، إنمـا يعطل نضج (المدني) في تحديد المرحلة وتأسيس النهضة.

ويعرف حنفي أيضـا ـ وهو المفكر والدارس الموسوعي ـ مـا عليه العالم من تناقـضات وصراعات تعكس تكوينات تاريخية وبشرية جمة، وهو يؤكد في انظاره ذلك ويبسط القول فيـه بسطا، بيد أنه ـ عند تحـديد المرحلة التاريخيـة التي تحياها أمـتنا ـ يميل بقـوة إلى أنها مرحلة التـحرر من الغـرب ومواجهـته لتصـفية هـيمته على ثرواتنا ومـقدراتنا الحـضارية والثقافية. ويثبت هذا التصور لحظة من لحظـات التاريخ، كانت حركة التحرر الوطني طرفا وكان الغرب الاستعماري طرفا ثانيا ولكن تاريخ عـصرنا هذا يشهد عملية تاريخية عظمى؛ ينتهي الاستقطاب وتعـدد مراكز القوة ويتبدى السعي دائبا إلى المحـاورة الحضارية والالحاح على المشترك الإنسـاني في الثقافات والحـضارات. غير أن تصور حنفـي يضيق حدود هذه العملية التاريخـية العظمى، بل يعود بها إلى لحظة سلفت، فيجـعل من هذا العالم طرفين متواجـهين: العالم الإسلامي من ناحـية، والغرب من ناحيـة ثانية. يضيق مجـال العملية التاريـخية، ثم يتـسلل إليه (الديـن)، فيضطرب التـفاعل اضطرابـا شديدا وتختل مـوازينه وعلاقاته. والشأن في مـستقبل البشرية، إنما ينهض على المحاورة التاريخـية بين الحضارات والثقافات، والسعي إلى مركـب جديد معبـر عن المشترك الحضاري الثقافي، بل عن حضارة جديدة تتغلب فيها عوامل الوحدة على عناصر الصراع.

٣ ـ ٢: يعتـد حسن حنفي ـ في انظاره السياسـية التي وقفنا عندها في مـقامنا هذا ـ بالقوى والتيارات والاتجاهات والمدارس الفـاعلة في واقعنا الراهن، منذ فجر النهوض أوائل القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن العشرين. بل إنه يشهد أنه قد تخرج ـ وطنيا وسياسيا ـ في المدرسة المصـرية الحديثة بكل تيـاراتها، بل إنه يرضى لنفسـه أن يوصف بأنه: إسلامي اشتراكي قومي. تتبدى هذه السعة في فكره وعمله جـميعا. وإنه لداعية إلى العمل المشترك وإلى برامج الحد الأدنى التي تتفق عليها القوى والتيارات الأساسيـة.

غير أنه يقيم استقطابا ثنائيا بين تيار واحد هو التيار الإسلامى من ناحية وكافة التيارات الأخرى التى يجعلها فى تيار عام يسميه التيار التحديثى من ناحية ثانية. ويرحب بأن يعمل الجميع العمل العام المؤسس للنهوض والتقدم، بيد أنه يرى أن ما يسميه التيار التحديثى منقول من الغرب ومزروع فى تربتنا الوطنية، وتم هذا الأمر فى غياب التيار الإسلامى الثورى. ويرى أن التيار الإسلامى الثورى بدأ منذ عقود، وأن قوته تتنامى، وأنه يمثل (جوهر) تاريخ الأمة، ثم إنه يمثل مستقبلها. ونرى ها هنا أن حسن حنفى إذا طابق بين هذا التيار والدين الإسلامى فإن هذه المطابقة ـ تاريخيا ـ ليست بشىء، وإذا هو لم يطابق ـ وهو لا يطابق بالفعل فى كثير من الأحيان ـ فإنه يجعل هذا التيار واحدا من تيارات ثقافية سياسية متعددة، يسرى عليه ما يسرى على سواه من قوانين الدفع التاريخى والاجتماعى. وفى هذه الحالة الثانية ـ عدم المطابقة ـ فإن القول بأن الأمر سينتهى إلى صدارة هذا التيار وقيادته، لا يستقيم، لأن التفاعل بين القوى الفاعلة فى الواقع، إنما هو صائر إلى خلق قوى جديدة لا يعرفها الواقع الراهن.

لقد رشح تاريخنا الحديث أربع قوى أساسية، من حيث الأصول الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهى: الليبرالية والاشتراكية والسلفية والقومية. ولا مخرج من الأزمة التاريخية الراهنة إلا باتفاق هذه القوى على برنامج إصلاحى شامل. ولا قيام لهذا البرنامج إلا بروح توحيدى صادق. ونهوض هذه القوى بهذا البرنامج، يعلو بالاتفاق، إلى التفاعل، وينتهى بالتفاعل إلى ميلاد قوى جديدة، تحدد مستقبل البلاد، وتصنعه.

الحاكميـــة للـــه

حوار مع الدكتور حسن حنفي

د. عصمت سيف الدولة (*)

(١)

تمهيـــد

تفضل الأستـاذ الدكتور حسن حنفي فـأهدانى موسوعتـه المنشورة تحت عنوان «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١» من ثمانية أجزاء كل منها يحمل عنوانا خاصا:

١ ـ الدين والثقافة الوطنية.
٢ ـ الدين والتحرر الثقافى.
٣ ـ الدين والنضال الوطنى
٤ ـ الدين والتنمية القومية.
٥ ـ الحركات الدينية المعاصرة.
٦ ـ الأصولية الإسلامية.
٧ ـ اليمين واليسار فى الفكر الدينى.
٨ ـ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية.

ويتضمن كل جـزء منها تحت عنوانه الخاص عناوين فرعية عـديدة لمقولات أنشئت فى أوقات متفرقة عـن موضوعات متفرقة تجاوز بعضـها عناصر العنوان العام: الدين. الثورة. فى مصر. ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ جميـعا. أنها ليست موسوعة، وليست كـتابا، ولا عدة كتب، انها حديقـة غلباء غناء كما وصفـتها له حين شكرته عليهـا. مصحوبة برسالة رقيـقة تقول نصا: «عـزيزى د. عصمت ـ تحـية طيبـة وبعد، فأهديك الدين والثـورة فى مصر (ثمـانية

(*) مفكر عربى قومى.

أجزاء) وتسرني قراءتك لها. وأعطيك نسخة من دراستي عن القومية والإسلام عند ميشيل عفلق، الرجاء تصويرها وإعادة الأصل. حبذا لو أعطيتني بعض مؤلفاتك القومية حتى أقرؤها وأكتب عنها هدية مني لك في عيد ميلادك السبعين. مع خالص التحية».

سبعون عاما انقضت فهل بقى من العمر ما يكفى فيوفى بما تستحقه موسوعة الأستاذ الدكتور الفيلسوف الداعية الكبير؟ أرجو ولكنى أشك. سأقرأ على مهل واجتنب الإجهاد بحكم وهن الشيخوخة ونصائح الأطباء. شرعت فى قراءة الجزء الأول من الموسوعة. فى قمة الصفحة الأولى المواجهة للغلاف حاملة العنوان قرأت إهداءً داخليا يقول: «إلى الأخ عصمت سيف الدولة من أجل حوار وطنى وبرنامج عمل موحد يقيل الأمة من عثرتها ٥/ ١٠/ ١٩٩٤». فاعتدلت نشيطا بعد أن كنت مسترخيا. فهذا هو الذى يثيرنى ويعيدنى إلى فترة الشباب. الحوار.

إنها إذن دعوة إلى الحوار. وممن الدعوة؟ من الدكتور حسن حنفي الذى تمنيت دائما أن أحاوره.

لبيك أستاذنا الكبير. ولكن فيم الحوار؟ لابد من انتقاء الموضوع. والانتقاء صعب فى موسوعة فيها حوار، وفيها دعوات إلى الحوار، وفيها ما يغرى بالحوار، بل وفيها ما يستفز إلى الحوار، وما يثيره، وما ينعشه، وما يحبطه. مع الاصرار انتهيت إلى ما قدمه الدكتور حسن حنفى بأنه موضوع الحوار فشكرت ولبيت.

(٢)
الحوار

قال الدكتور حسن حنفى فى الجزء الثامن من موسوعته «الدين والثورة» (صفحة ١٣٥ وما بعدها):

«الحوار الذى ندعو إليه اليوم هو تجاوز لما حدث فى الماضى من فعل ورد فعل...» وبداية صفحة جديدة للحرية الوطنية المصرية بجناحيها العلمانى والدينى، ليس من «منطق العقل والسماح بناء على سماحة الإسلام ورفضه للعنف من أجل شراء الذمم والدخول فى

مساومات، وتقديم التنازلات، والتلويح بالمناصب والقيادات، كما حدث فى أوائل السبعينات بل لوضع كل فريق أمام التحديات المصيرية لجيلنا والتى تتمثل فى الآتى:

١ـ شرعية السلطة، ومصدر الحكم. فمن منا يرفض الحاكمية لله سواء بنص القرآن أم بمقتضيات الإيمان؟ من منا يرضى بحاكمية البشر كما عاشرها جيلنا سواء فى نظمنا قبل ١٩٥٢ أم بعدها؟ من منا يرضى بحكم الملوك الوراثى أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر والقبائل أو بحكم العسكر والجند؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والطغيان؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا يرضى بالانظمة الحاكمة التى تثير فينا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ إن فشل الأيديولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريرها من ليبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضا لحاكمية البشر، مطالبين بحاكمية أعلى ولا يجدونها إلا فى حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشرى واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة، والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهب شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء.

٢ـ ولكن ماذا تعنى الحاكمية لله؟ وماذا يعنى حكم الشريعة؟ كيف يمكن إعطاء المبدأ العام الشامل مضمونا تاريخيا فى الزمان والمكان؟ هل يعنى حكم الائمة؟ هل يعنى تطبيق قانون العقوبات والبداية بالحدود والكفارات؟ وهل يمكن مطالبة الناس بواجباتهم قبل اعطائهم حقوقهم؟ ان ما نخشاه هو أن تقع الحركة الإسلامية فى عدة منزلقات منها القضاء على حاكمية البشر من أجل إحلال حاكمية الله بدلا منها دون تطوير حاكمية البشر وجعلها أقرب إلى حاكمية الله، حكم إحلال الحرية والقانون والمساواة وليس حكم الاهواء والمصالح والافراد والعشائر. ان الله لا يحكم بذاته ولكنه يحكم من خلال الشريعة. والشريعة تقوم على رعاية مصالح الناس. والإمامة تنفيذية خالصة تأتى بالبيعة، وتحكم بالشورى. ومن ثم كانت الحاكمية دفاعا عن مصالح الناس فيما تعم به البلوى. وكانت السلطة اختيارا من الأمة. إن ما نخشاه أيضا على الحركة الإسلامية أن تنزلق فى مطب الصولان والجولان فى قانون الأحوال الشخصية وكأن الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا فى حجرات النوم وليس فى المجتمع العريض، وكأن مشكلتنا فقط هو الطلاق وتعدد الزوجات والحضانة وملكية الشقة والنفقة.. وكأن قضيتنا هو الزى الإسلامى، ومظاهر الخلاعة،

وملاهى الهـرم، وبيع الخمـور. وتكون مهمـة الحركة الإسـلاميـة الدفاع عن رجم الزانى، وقطع يد السارق، وصلب قـاطع الطريق، وتطبيق الحـرابة دون أن تبين للناس ان الشريعة الإسلامية أساسا إعطاء حقوق الناس، ونظاما اجتماعيا يقوم على المساواة، ونظاما سياسـيا يقوم على الحريـة، وأن سارق الملايين وناهب ثروات الشعـوب هو أولى بتطبيق الحد من سـارق الرغيف وكوز الذرة، وأن مظاهر الفـساد الأخلاقى أقل بكثـير من مظاهر الفسـاد الاجتمـاعى والسيـاسى، وأن قطع الأفراد الطريق أقل خطورة من نهب الشـركات المتعددة الجنسيات ثروات الشعوب، وأن القصـد من تطبيق الشريعة الإسلامية ليس إخافة البسطاء أو الحـد من حركة التـغير الاجتـماعى أو الدفاع عن النظام القـائم أو إيهام الناس بالإيمان نفاقا وتسترا على الأوضاع المخالفة للشرع.

٣ ـ إنما الحاكمية لله، وتطبيق الشريعة الإسلامية يعنيان بالنسبة لنا مواجهة التحديات المصيـرية لعصرنا وهى أربعة: الأولـى تحرير الأرض. ففلسطين ولبنان محـتلة، وبسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمنا العربى والإسلامى قواعد عـسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، وفرض شرعى علـى أى حاكم. فالله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها، والرب رب السموات والأرض، وليس رب السموات وحدها. ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وأن اله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغـير حق﴾. (٢٢ ـ ٣٩)، ﴿ومـالنـا لا نقاتل فـى سبيل الله وقد أُخـرجنـا من ديارنـا﴾ (٢: ٢٤٦)، ﴿كتب عليكم القتـال وهو كره لكم﴾ (٢ : ٢١٦)، ﴿يا أيها النبى حرض المؤمنين على التقال﴾ (٨ : ٦٥)، وعشرات الآيات التى تجعل قتال الأعداء واجبا شرعيا، والجهاد فى سبيل الله فرضـا دينيا. ولا عجب أن تخرج من بيننا «جماعة الجهاد» لمحـاربة أعداء الأمـة، وقد يكون أعـداؤنا فى الداخل أكثـر ضراوة علينا من أعـدائنا فى الخارج، فكلاهما اعتداء علينا واحتلال، احتلال حريتنا واحتلال لأرضنا.

٤ ـ والثانيـة توزيع الثروة، فنحن أمة يضـرب بها المثل فى الغنى والفـقر، فى البطر والبؤس، فى البطنة وسوء التغذية، فى الترف والحرمان، يستهلك فيها أقل من ٥٪ ما يزيد على ثلثى الإنتـاج القومى، فيـها أقلية تـسيطر على كل شىء، وأغلبـية محـرومة من كل شىء، فيها الإثراء السريع عن طريق الاستيـراد والتصدير، والعمولات والرشاوى، وتمثيل الشركات الأجنبـية، والاتجار بأقوات الشعب أمـام جماهير مطحونـة بالغلاء وقلة الموارد

والحيلة. وهذا وضع غير شرعى معارض لحاكمية الله التى جعلت العمل وحده مصدر القيمة بدليل الربا، وجعلت الملكية لله وحده، وأن الإنسان مستخلف فيما أودعه الله بين يديه له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير والا تدخل الدولة. فالامام له حق المصادرة والتأميم لصالح الجماعة حماية لها من استغلال الأفراد. موارد الدولة ملك للأمة من زراعة (الماء والكلأ) وصناعة (النار) ومعادن (الملح). والركاز ملك للأمة فى عرف الفقهاء، عرف القدماء منه الذهب والفضة والحديد والنحاس، وعرفنا نحن النفط. لا يجوز اكتناز الاموال فى أيدى القلة ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾ (٥٩ : ٧) ولا يجوز أن تظهر فوارق بين الطبقات، فالمال يدور فى المجتمع، وليس كصدقة بل كحق «والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم (٧٠ : ٧٤) وفى المال حق غير الزكاة.

٥ ـ والثالثة حريات الناس، وحقهم فى الاجتهاد، والجهر بالرأى، وقول الحق فى وجه الحاكم الظالم، والشهادة على العصر، إذ لا تعنى الشهادة تمتمة الشفتين بل رؤية الواقع، والشهادة عليه، وربما الاستشهاد فى سبيله، ومراجعة السلطان، وتبصيره بالحق، والنصح له، والقيام بوظيفة الحسبة أى الرقابة على أجهزة الدولة وتحويل الأرصدة، وسرقة المال العام، وحرق المخازن. وهذا يعنى إعطاء «لماذا استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» مضمونها العصرى برفض جميع القوانين المقيدة للحريات مثل قوانين الاشتباه والعيب والطوارىء.

٦ ـ رابعا، تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله الذى يدافع عن الحاكمية بهذا المضمون العصرى كما تتطلبه مصالح الأمة وكما يعيشه جيلنا حتى لا نوكل أمورنا لغيرنا، ولا نلقى بتبعاتنا على الحكام، ولا نستجدى العون من الأعداء، ونستغيث بالأصدقاء، وتحويل هذا التشرذم والتفكك والتشتت فى الأمة الواحدة إلى وحدة واحدة تحمى استقلال المنطقة وتحافظ على هويتها وحيادها بين المعسكرين المتناطحين علينا. «أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار» (١٢ : ٣٩)، «ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون» (٢٣ : ٥٢٠).

هذه قضايا العصر، وهذا هو التحدى الحقيقى، فهل نحن مختلفون؟

(١)
لمـــا بعــــد

لسنا متفـقين ولسنا متخلفـين ولسـنا بين بين، لما بعد. . لأننا، يا أسـتاذنا، لم نفهم دلاله أكثر ما قيل على وجه التحديد، ربمـا لعيب فينا أن كان ما قيل ذا دلالة قابلة للفهم، وربما مفترقين فى إدراك دلالات كلمات لغتنا الواحـدة بحكم اختلاف ثقافتينا فى استخدام الكلمات. أنت فيلسـوف وأستاذ فلسفة وصاحـب رسالة فيسهل عليك استـخدام الكلمات العامـة المجردة المثـالية وأسهل منه عليك إدراك دلالاتهـا لأن دلالات الكلمات مستـمدة عندك من الأفكار التى تعبر عنها قبل أن تصبح كلمات. وهـذا شأن الفلاسفة أو كثير منهم ممن تعرفهم خيرا منى مثل باركلى ونيـتشه وهيجل وبرادلى. . . حتى ادموند هوسرل. أما نحن، ولا حيلة لنا فى هذا، فعلى مدى أكثر من نصف قرن نتعامل مع لغة القانون شديدة الواقعـية، ولقد ألفناهـا حتى لا نكاد ندرك دلالة كلمة لا تمت بـصلة قريبة إلى أسـرتها. دعنى اضرب لك مثلا من «القـتل». القتل هو إزهاق روح إنسان. هذا يكفى دلالة على ما حدث فى غـير لغة القانون. أمـا فى لغته فـهو قد يكون جـريمة وقد لا يكون. فـتـتوالى الأسئلة فى جزئيات لا يهتم أحد بها إلا إذا كان من رجال القانون: من القاتل؟ من القتيل؟ من الفاعل ومن الشريك؟ هل كان فعل القتل متعـمدا أو خطأ؟. وإن كان متعمدا فهل كان مع سبق الاصرار أو لم يكن؟ وإن كان مع سبق الاصرار فهل كان مصحوبا بالترصد أو لم يكن؟. وإن كان خطأ غيـر متعمد فهل الخطـأ فيه مخالفة القـانون واللوائح أو كان رعونة وعدم احتياط؟ وإن كان الخطأ رعونة وعدم احتياط فهل أسهم القتيل فى وقوع القتل؟ وهل كان القـتل اعتداء أو دفـاعا؟. كل هذا يا سـيدى ليعـرف القاضى معـرفة اليـقين ـ وليس الترجـيح ـ هل يطبق المادة ٢٣٠ أو المـادة ٢٣٤ أو المادة ٢٣٥ أو المـادة ٢٣٦ أو المادة ٢٣٨ أو المادة ٢٤٥ من قـانون العقوبـات. كلها خاصـة بواقعة القـتل الثابتة عـينا بدليل الجثـة. المادة الأولى تعاقب القاتل بالإعـدام. ثم تتدرج العقـوبات نزولا حتى تصل إلى المادة ٢٣٦ فتكون العقوبة الـحبس ستة أشهر أو غرامة ماليـة. أما المادة ٢٤٥ فلا تعاقب القاتل مع أنه قـتل باعترافـه. وأمام المحكمـة يدور «حوار» هادىء أو صاخـب بين النيابة والدفاع، لا حول القتل كفعل ولكن حول جزئيات ظروف «وقوع» فعل القتل.

وحين يقضى إنسان أكثر من نصف قرن فى موقع القضاء أو النيابة أو المحاماة يصبح ذهنه ـ كما يقال ـ قانونيا فلا يقبل فكره مجرده ولا يرفضها إلا بعد أن يعرف علاقتها بالواقع العينى ويحققها «وهو تعبير قانونى يعنى اختيار صحة الأثر وصحة نسبته إلى المؤثر».

ولقد قضيت أكثر من نصف قرن أدرس القانون وأمارسه بدون انقطاع حتى أصبحت واقعى المنهج. رحلة المعرفة تبدأ عندى من الواقع العينى إلى الفكر لأعود به إلى الواقع وهكذا دواليك فى حركة جدلية غايتها تطوير الواقع.

مثلا...

١ـ فى الفقرة الأولى التى نقلناها عنك تقول «إن أحد التحديات المصيرية لجيلنا هى شرعية السلطة ومصدر الحكم» وينتظر الآن جيلنا معرفة ماذا تعنيه بشرعية السلطة ومصدر الحكم فلا يطيل الدكتور حسن حنفى انتظارنا ويجيب بطريقته: «من منا يرضى بحكم الملوك الوراثى أو بحكم الطبقات أو بحكم العشائر أو القبائل أو بحكم العسكر والجنود؟ من منا يرضى بحكم القهر والتسلط والطغيان؟ من منا يرضى بحكم المذلة والهوان والاستسلام للعدو والتحالف مع الاستعمار؟ من منا من يرضى بالأنظمة الحاكمة التى تثير فينا جميعا الغضب والنفور والاشمئزاز؟ «لا. منا يرضى بحكم الملوك الوراثى، وبحكم الطبقات وبحكم العسكر والطغاه، منا المتسلطون، ومنا القاهرون، منا، ومنا يا دكتور حنفى الراضون بالاستسلام للعدو والمتحالفون مع الاستعمار. وكل القائمين على أنظمة الحكم منا. إذن فنحن نأخذها على أنها صيغة مبالغة خطابية. لا بأس. وننتظر مرة أخرى الجواب الإيجابى. ماذا تعنى شرعية السلطة ومصدر الحكم فى الواقع. لا جواب مباشر. هناك جواب غير مباشر. يقول الدكتور حسن حنفى:

«إن فشل الأيدولوجيات العلمانية لتحديث مجتمعاتنا وتحريريها من ليبرالية وقومية واشتراكية تجعل الشباب بالضرورة رافضا لحاكمية البشر مطالبين بحاكمية أعلى لا يجدونها إلا فى حاكمية الله. ولو كان هناك نظام بشرى واحد قادر على تحرير الأرض، وتوزيع الثروة والدفاع عن حريات الشعوب، وتجنيد الجماهير، وتوحيد شعوب المنطقة لما ألهب شعار حاكمية الله وجدان الشباب وإيمان البسطاء».

لماذا الشباب، دون الرجال والشيوخ. ولماذا وجدان الشباب وإيمان البسطاء؟ وما هو الوجدان وكيف ومتى وأين التهب؟. هذه أسئلة لحوحة ولكنها هامشية ندعها معلقة حتى لا نعوق الحوار في الموضوع. والموضوع هو أن الدكتور حسن حنفى يرفض حاكمية البشر ويستبدل بها حاكمية الله.

فليكن. ولكن ماذا يعنى تعبير «الحاكمية لله».

سيكون هذا موضوع حوارنا مع الدكتور حسن حنفى. وموضوع «الحاكمية لله». هو إبداع فكرى أصيل متميز انفرد به الدكتور حسن حنفى، يحتل عندى المرتبة الأولى بين إبداعه الكثير. ربما لأنه اقتحم به بجزأة الفارس مقولة «الحاكمية لله» فبدد أو حاول أن يبدد طبقات كثيفة من الضباب الفكرى الذى أحاط بتلك المقولة، ولم يزل، ودفع عشرات من الشباب أرواحهم فى معاركها. ومازالت علما مرفوعا على معارك ضارية فى كثير من الدول العربية. ولما كان الدكتور حسن حنفى قد عرض لنشأة هذه المقولة عند من قال إنه صاحبها الأول أبو الأعلى المودودى، ثم تبناها الدكتور حسن حنفى فأعطاها مضمونا متميزا وابقاها عنوانا فإنى انتهز فرصة الحوار مع الدكتور حسن حنفى لأردد حرفيا ما أورده الدكتور ترجمة عن أبى الأعلى المودودى، لأنى أريد فى النهاية أن أسأل الدكتور حنفى، وربما أجيب عن السؤال: لماذا يستعملها عنوانا لبعض إبداعه الفكرى؟ ولماذا احتفى بها فى كتاباته؟، وما هى «الوظيفة» التى تؤديها هذه الكلمة فى سياق مذهبه الفكرى؟

الحاكمية لله

عرض الدكتور حسن حنفى فى الجزء الخامس من موسوعته الدين والثورة «صفحة ١٢٤ وما بعدها»: قال مشيرا إلى مصادره من كتابات المودودى ما نقتطف منه:

الحاكمية لله:

- تعطى الحاكمية لله تصورا مركزيا للعالم. فالله قمة الكون خلقه ويحكمه ويسيطر عليه. الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف فى شئونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشرى كافة شىء من سلطة الأمر والتشريع. فلا مجال فى حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة لله تباركت أسماؤه ولا تتأتى هذه الخلافة بوجه صحيح إلا من

جهتين. أما أن يكون ذلك الخليفة من الله. أو رجـلا يتبع الرسول فيما جاء به من الشرع والقانون من عند ربه (صفحة ١٢٥).

فـالحاكم الحـقيـقى فى الإسـلام إنما هو الله وحـده. فـإذا نظرت إلى هذه النظرية الأساسية وبحثت عن موقف الذين يقومون بتنفيذ القانون الإسلامى فى الأرض تبين لك أنه لا يكون موقـفهم إلا كمـوقف النواب عن الحاكم الحـقيقـى فهذا مـوقف أولى الأمر فى الإسـلام بعينـه (صفحة ١٢٦).

«إن تصور الإسلام عن الحاكمية واضح لا تشوبه شائبة. فهو ينص على أن الله وحده خالق الكون وحاكمـه الأعلى وأن السلطة العليا المطلقة له وحده، أما الإنسان فـهو خليفة هذا الحاكم الأعلى ونائبه. والنظام السياسى لابد وأن يكون تابـعا للحاكم الأعلى. ومهمة الخليـفة تطبيـق قانـون الحـاكـم الأعـلى فى كل شىء، وإدارة النظـام السـياسـى طبـقا لاحكامـه (صفحة ١٢٧).

«وقد بين القرآن طاعـة الإنسان لله وللرسول ولأولى الأمر. كما نص على الحـاكمية فى «ومن لم يحكـم بمـا أنزل الله فـأولئك هم الكافـرون». ويصـفـهم الله مـرة أخـرى بالظالمين، ومرة ثالثة بالفـاسقين. وليس صحيحا أنهـا آيات خاصة نزلت فى أهل الكتاب فى مناسبات خاصة بل هى أحكام عامة تتـجاوز أسباب النزول وتنطبق على كل أمة بالنسبة لكتابها فى كل زمان ومكان (صفحة ١٢٧).

نكتفى بهذا عرضـا من أقوال أبى الأعلى المودودى، كما نقلها الـدكتور حسن حنفى من مصادرها لأن الباقى يطول، ولأن الدكتور حسن حنفى قد بدأ نقده للمودودى بعد آخر كلمة نقلناها فقال فى جملة قـاطعة الدلالة نصها «وتتضمن الحاكمية رفض حـاكمية البشر وضرورة الثـورة عليها» واستطرد فى صـفحات متـتالية ينقد أبا الأعلى المـودودى ويحمله مسئولية، ولو أدبية، عما لا يرضى الدكتور من وقائع تاريخية قديمة وأحداث تاريخية قريبة ومعـاصرة. وهو نقـد قائم جله إن لم يكن كله على أن «الحـاكميـة لله» التى نسبـها إلى أبوالأعلى المودودى ترفض «حاكمية البشر وضرورة الثورة عليها» التى نسبها إلى «الحاكمية لله»، وكلاهما لا تصح نسبته لاخطاء هينه.

أما عن «الحاكمية لله» فهو تعبـير لم يستعمله أبوالأعلى المودودى فى كتاباته أصلا. كان يستـعمل كلمة "Sovereingty" التى تعنى «السيادة المطلقـة». وقد كان أبو الأعلى المودودى يجتـهد ويكتب باللغة الانجليـزية أو الأوروبية والهند تحت «السيادة» البـريطانية

بينما كان التاريخ السياسى والفكرى فى إنجلترا والقارة الأوروبية مايزال يحمل آثار الصراع الطويل حول لمن السيادة: الملك، أم البرلمان، أم الشعب أم الأمة أم الدولة أم ـ حديثا المجتمع الدولى ـ ولايزال الصراع الفقهى مستمرا خاصة فى نطاق القانون الدولى. لماذا؟ لأن «السيادة» لا تعنى فقط الحصانة من المسئولية وهو وضع سلبى، ولكن تعنى أيضا إطلاق الإرادة بدون قيد وهو وضع إيجابى. أو كما يقول الفقهاء الألمان «الاختصاص بالاختصاص» أى أن صاحب السيادة يحدد وحده حدود تلك السيادة ومضمونها فيزيد فيها أو ينتقص منها بارادته المنفردة. وهنا يوشى «إطلاقها باساسها الدينى حين اختص بها البابوات الذين باشروا السلطة نيابة عن الله، سبحانه وتعالى. وأدى الصراع المرير بين البابوات والملوك، خاصة ملوك فرنسا، على السيادة: مضمونها وحدودها، إلى أن تجرد منها البابوات وانتقلت إلى الملوك كما كانت سيادة مطلقة وساند هذا الانتقال أو دافع عنه جمهره الفقهاء وعلى رأسهم جان بودان الذى قال: «صاحب السيادة الذى يشرع القانون لا يتقيد بها» (١٥٧٦)... نلاحظ هنا أن بواداان وأمثاله كانوا يدافعون لا عن حق الملك فى السيادة، ولكن ـ أيضاً ـ عن إطلاق إرادته من كل قيد ولو قيد القانون. ثم انتقلت السيادة فى القرن السابع عشر إلى البرلمان فى انجلترا تحت تأثير النهوض القوى للبورجوازية ضد استبداد الملوك تحت تأثير جون لوك، وفى فرنسا تحت تأثير جان جاك روسو الذى حاول نقل السيادة إلى الشعب بدلا من الملك. وبتأثيره، ولكن ليس إلى المدى الذى أراده، نص دستور الثورة الفرنسية الصادر عام ١٧٩١ على أن «السيادة واحدة وهى للأمة.. ليس لأى مجموعة من الناس أو أى فرد أن يدعى السيادة لنفسه». فنلاحظ أن الشعب كأفراد وجماعات قد جرد من السيادة، واسندت إلى الأمة لأن الأولين كانوا أشخاصا طبيعيين ذوى إرادة، أما الأمة فكانت «حينئذ» شخصا اعتباريا أى غير حقيقى لا يستطيع أن يمارس السيادة إلا من خلال أشخاص طبيعيين يعبرون عن إرادته مع أنه هو ذاته شخص اعتبارى لا إرادة له.

وهكذا انتهى الصراع بين البشر حول لمن السيادة إلى نفيها عن أحد من البشر.

وهكذا كان يفهمها أبو الأعلى المودودى ويحجبها عن أية سلطة فى الدنيا. متأثرا فى ذلك، كما نعتقد، بأن انجلترا كانت تحكم الهند باسم «سيادة» التاج البريطانى الذى لم تكن له السيادة فى انجلترا ذاتها. وكانت تصدر التشريعات فى الهند باسم سيادته ومنها ما

يسمى الشـريعة الإسلامية ومـا يغضب أى مسلم (قامت ثورة سنة ١٨٥٧ فى شـمال الهند حين وصل استهتار الانجليز بشعور المسلمين الزامهم باستعمال شحوم الخنازير).

يبين كل هذا من مواصفات الدولة الإسلامية كما بشر بها أبو الأعلى المودودى فهى:

١ـ دولة عقائدية. دينها الإسلام.

٢ـ قائمة على دستور.

٣ـ مصادره: (أ) القرآن. (ب) السنة. (جـ) إجماع الخلفاء الراشدين (د) مبادىء أئمة المذاهب الفقهية.

ثم يستطرد فى كـتابه «المبـادىء الأولية للدولة الإسلاميـة» فيتـحدث باستفـاضة عن «المشكلات الأساسية فى الأفكار السياسية الدستورية». ويقول «سأقصر حديثى على النقاط التسع الأساسية فى الدستور الإسلامى». ويعددها:

١ ـ لمن السيادة.

٢ ـ ما وظائف الدولة الإسلامية ومدى سلطتها على رعاياها.

٣ ـ مـا وظائف سلطات الدولة المخـتلفـة: السلطة التنفـيذية، والسلطة القـضائيـة، والسلطة التشريعية وما هى حقوق وواجبات كل منها وعلاقاتها معا.

٤ ـ ما الهدف الحقيقى للدولة، ما غايتها، وأساس عموم سلطتها.

٥ ـ كيف تتشكل حكومة هذه الدولة.

٦ ـ ما مؤهلات الأشخاص الذين يجوز انتخابهم لإدارة هذه الدولة.

٧ ـ ما شروط اكتـساب جنسية الدولة وحالات سقوطها.

٨ ـ ما الحقوق الأساسية للمواطنين.

٩ ـ ما التزامات الدولة الأساسية قبل المواطنين.

هذه، بحكم الضرورة، مجـرد عناوين لشروح أوردها المودودى تحت كل عنوان فى كتابه القيم. ونحن نعرف الآن الجـواب على السؤال الأول: لمن السيـادة، أنه على وجه التحـديد «ليس لأى فرد أو مجمـوعة من الناس أن يدعى السيـادة لنفسه أو يمارسـها؟». «السيادة لله وحده». فهل يعترض الدكتور حسن حنفى؟

ثم نعرف أن لابد للدولة الإسلامية من دستور: وأن فى الدولة سلطات منفصلة: التنفيذية والتشريعية والقضائية وأن وظيفة الدولة إقامة العدل بين البشر، وأن لابد للدولة الإسلامية من رئيس منتخب، وأن تضم إليه هيئة استشارية منتخبة، وأن جنسية الدولة الإسلامية مفتوحة للمسلمين والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بدون تفرقة (الذميون) وأن حقوق المواطنين فى الدولة الإسلامية هى حماية الحياة والملكية والشرف، والحرية الشخصية وحرية الرأى، وتوفير الحد الادنى من متطلبات الحياة لكل المواطنين بصرف النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم.

فهل ثمة اعتراض من الدكتور حسن حنفى؟

أبـــدا...

إن جوهر ما يدعو إليه الدكتور حسن حنفى فى جل كتاباته «دولة» بالمعنى الحديث «للدولة» ذات دستور ورئاسة ومجلس شورى من البشر، وسلطة تشريعية من البشر، وسلطة قضائية من البشر، وسلطة تنفيذية من البشر، وهى سلطات منفصلة ضمانا للعدالة، وقوة عسكرية تدافع عن الأرض، وتوزع الثروات حتى لا يجوع أحد رعايانا، وتقيم العدل الاجتماعى، وتبيح وتحمى حرية البشر فيها وخاصة حرية الجهر بالرأى، ثم تكوين حزب الله الذى يدافع عن الدولة بهذا المفهوم العصرى.. وهى ذات دولة أبى الأعلى المودودى مع استثناء تفصيلات اجتهادية غير ذات خطر. فلا تستحق القول أنها ليست حاكمة البشر لأن المسلمين من البشر بدون خلاف.

ولكن الدكتور حسن حنفى تجاوز حدود دولة المودودى حين قال إن الحاكمية عنده ليست البدء بالحدود والكفارات ولا مطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم، ولا الصولان والجولان فى قانون الأحوال الشخصية وما يدور فى حجرات النوم ولا الطلاق ولا تعدد الزوجات، ولا الحضانة وملكية الشقة والنفقة ولا الزى الإسلامى ومظاهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمور ولا رجم الزانى وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحرابة. قال هذا وهو يعنى حاكمية الله أو حكم الشريعة

وأحكام الله الآمرة، الناهية، المبيحة، المحللة، المحرمة، واردة نصوصا فى كتاب «كتاب المسلمين الذين يخاطبهم الدكتور حسن حنفى بما يكتب». هذا الكتاب هو «القرآن» الذى أبلغنا من عند الله، نحن البشر، الحدود والكفارات وواجباتنا وحقوقنا فى

شرائع الأحوال الشخصية بما فيها «مايدور فى حجرات النوم» والطلاق وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزى الإسلامى ومظاهر الخلاعة وملاهى الهرم وبيع الخمور ورجم الزانى وقطع يد السارق وصلب قاطع الطريق وتطبيق الحرابة. . .الخ. وقال لنا فى كتابه ﴿ذلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾ (٢٢٩ :٢) ونحن نخشى على الدكتور حسن حنفى أن يفهم من كلامه أن التفريق بين الحلال والحرام شرعا يمكن أن يؤجل أو يوقف أو يهمل فى دولته إلى أن يتم تكوين حزب الله الذى يدعو إلى تكوينه ويحرر الأرض ويوزع الثروات. . .الخ.

لا شك فى أن اسم «حزب الله» ذو إغراء بالغ لمن يريد أن ينشىء حزبا فى شعب مسلم أو أغلبه من المسلمين. فقد وصف القرآن الكريم حزب الله بأنهم الغالبون، وأنهم هم المفلحون، كما وصف حزب الشيطان بأنهم الخاسرون. غير أن القرآن لم يصفهم بالفلاح أو بالخسران من فيض رحمته بل جزاء على ما فعلوا فى الدنيا. يقول تعالى فى سورة المائدة: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾ (٥٥/٥٦ :٥). ويقول عن الآخرين فى سورة المجادلة ﴿استحوز عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون﴾ (١٩:٥٨).

لا يتكون إذن حزب يستحق أن يسمى ابتداء «حزب الله»، حول فكرة دارت فى ذهن أحد الأئمة أو تحت اسم اختاره أحد الدعاة لأنه أكثر جاذبية لدى المسلمين. لا يتكون من «فوق». إنما يكون حزب الله أو حزب الشيطان تبعا لمواقفه وسلوكه وتحالفاته فى الواقع. لذا نخشى أن «حزب الله» الذى اختار الدكتور حسن حنفى اسمه قبل أن يتكون لن يتكون قط ولو «للدفاع عن الحاكمية بذلك المضمون العصرى».

ذلك لأنه بعد أن تهبط الفكرة من فوق وتلتقى بالبشر المسلمين، المرشحين لحزب الدفاع عن الحاكمية بمضمونها العصرى، يجدون أن مضمون الحاكمية التى انضموا إلى الحزب ليدافعوا عنها قد خلى من اهتماماتهم وممارساتهم الواقعية كبشر مسلمين: الحدود [illegible] ات والاحوال الشخصية والخمور والزنا والسرقة وتعدد الزوجات والحضانة والنفقة والزى «وما يد. . فى حجرات النوم» والطلاق. . الخ، تلك المسائل «الشرعية» التى يتعاملون معها وقد يعانون منها فيلتمسون لها حلا فى حياتهم الواقعية.

وأخيرا لماذا يستعمل الدكتور حسن حنفى لفظ «الحاكمية» ويضيفها إلى الله جل جلاله. إن كان أخذها عن المودودى فقد رأينا أن المودودى لم يستعملها فى كل كتاباته بل يستعمل لفظ «السيادة». وإن كان أخذها عن رجل هو معجب به أشد الاعجاب أعنى المرحوم سيد قطب فنرجح أنها ترجمة غير دقيقة للفظ «السيادة». ذلك لأن «الحاكمية» اشتقاق غريب لغويا من الفعل حكم، يحكم فهو حاكم وحكم. وهى ذاتها لم ترد فى القرآن. ففى كل آيات القرآن التى ورد بها لفظ حكم أو مشتقاته ورد بمعنى الفصل فى أمر مختلف فيه أوضحها دلاله ما جاء فى الآية ٥٧ من سورة الأنعام حيث يقول الله تعالى: ﴿إن الحكم لله يَقُصُّ الحق وهو خير الفاصلين﴾. أى خير من يقضى بالحق فيما هو مختلف فيه. صدر الآية شاهد بالحق على ما نقول إذ أشار إلى خلاف بين الرسول وبين الكافرين آحالت الآية الفصل فيه (الحكم فيه) إلى الله. تقول: ﴿قل إنى على بينه من ربى وكذبتم به. ما عندى ما تستعجلون به أن الحكم لله﴾. ويفرق القرآن بين حكم الله بذاته والحكم بما أنزل الله. حكم الله بذاته يكون فى الآخرة ومثاله: ﴿فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾(٢:١١٣) و (٤:١٤١). أما فى الحياة الدنيا فالحكم بما أنزل الله من كتب وأرسل من رسل. أوضح آياته دلاله ـ وهى كثيرة ـ قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما آراك الله﴾ (٤:١٠٥) وقوله ﴿يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم﴾ (٢٣ : ٣).

وقد ذكر الدكتور حسن حنفى فى هامش صفحة ٢٧٠ من الجزء الخامس أن المرحوم سيد قطب يستند فى قوله بالحاكمية إلى آيات الحاكمية «المشهورة» وأورد نصوصها: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» (المائدة : ٤٤). و«ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به.. فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم من خلاف ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما» (٦١ : ٦٥). و﴿وإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء : ٩٥).

وأوضح أن هذه الآيات الكريمة تحيل الحكم فى الخلاف أو المنازعات فى الحياة الدنيا إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ليحكم فيها بصفته رسولا بما أنزل الله أى القرآن.

تلك إذن منازعات وخلافات بين البشر (قضـايا) تصدر فيها أحكام فاصلة ولا تدل آية منها على أن المقصود بالحكم ممارسة أية سلطة تدخل فى نطاق الحكم بمفهومه السياسى، أى إدارة شئون الدولة. وبالتالى أبعد من مظنه أنها تعنى على أى وجـه «الحاكمية» بدلالتها السياسية، إن كانت لها دلالة سياسية.

فلماذا اختار الدكتور حسن حنفى أن يرفع على مذهبه السياسى راية «الحاكمية لله» ومذهبه السياسى فى غنى كامل عن هذه الراية مضطربة الدلالة لفعل اضطراب الاهواء التى تنوشها. لست أدرى حقا، وإن كنت قد توقفت كثيرا عند «فكرة» أوردها الدكتور حسن حنفى فى موضعين مما قرأت من موسوعته، أى يمكن القول أنها فكرة ثابتة أوردها أولا فى صفحة ٨٧ من الجزء الخامس من الموسوعة كعنوان وخاتمة لبحث طويل عريض عميق بالغ الثراء الفكرى عن تاريخ العالم الإسلامى. العنوان: «فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى»، والخاتمة: «أتى الإسلام فى مطلع القرن الخامس عشر الهجرى فى قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت فى الإصلاح الدينى فى القرن الماضى على يد الافغانى، دورة بعث جديد، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية فتتغير نظمها القائمة. ثم عاد إليها فى صفحتى ١٦ و١٧ من الجزء الثامن فقال: وان نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر لحدث يعاصر جيلنا ويدفعنا إلى التفكير فى التاريخ، فى الماضى والحاضر والمستقبل.. وقد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقا لحديث المجددين: «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

لو كان هذا الحديث صحيحا لقلنا إن الدكتور حسن حنفى يحمل فكرة ثابتة؛ إنه المؤهل ليجدد لأمة المسلمين دينها بمناسبة بداية القرن الخامس عشر، ولاستحق الدكتور حسن حنفى أن يكون من المرشحين لهذا الدور التاريخى، لأنه مجدد فعلا وقد بذل ويبذل جهدا غير مسبوق فى تأهيل نفسه لهذا الدور بالذات.

ولكن المسلم البسيط، من أمثالنا، يجزع ويستنكر، نسبه هذا النص المسمى حديثا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لسبب بسيط هو أنه يخالف ويناقض ثمان وأربعين آية من آيات القرن تنفى كلها، بصيغ شتى، علم الرسول بالغيب. والغيب هو المحجوب عن الإدراك، فما بالنا بالرسول الصادق الأمين ينبىء فى أوائل القرن الهجرى الأول بأن

الله سيبعث دوريا فى سنوات مقبلة يفصل بين كل منها قرن من الزمان على وجه التحديد من يجدد للأمة الإسلامية دينها. كيف ينسب إلى الرسول أنه أنبأ بالغيب، وهو الذى أبلغنا قول الله تعالى فى كتابه: ﴿وما كان الله ليطلعكم على الغيب﴾ (٣:١٧٩) وقوله «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (٦:٥٩) وقوله ﴿لله غيب السموات والأرض﴾ (٧٧ : ١٦) وقوله ﴿قل لا يعلم من فى السماوات والأرض الغيب إلا الله﴾ (٢٧:٦٥) وقوله: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبة أحدا﴾ (٢٧:٢٦). وأوحى إلى رسوله أن يبلغ الناس ﴿قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب﴾ (٥٠ : ٦) و﴿لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير﴾ (١٨٨ : ٧) و﴿قل إنما الغيب لله فانتظروا إنى معكم من المنتظرين﴾ (٢٠ : ١٠)... الخ.

فى الموضوع

حين يحتكم الناس إلى القضاء ينقسم ذلك الحوار الذى أشرنا إليه فى البداية إلى قسمين: القسم الأول يسمى «الدفوع» وهذه لابد أن تطرح أولا قبل الدخول فى الحوار حول الموضوع الذى يسمى حيئذ «الدفاع». والدفوع تتعلق بشكل الدعوى: هل عريضة الدعوى مستوفية البيانات التى نص عليها القانون: أسماء الخصوم وعناوينهم، هل تقدمت فى المواعيد المحددة للالتجاء إلى القضاء، هل الوقائع الواردة بها واضحة، هل الطلبات محددة..؟ إذا لم تستوف عريضة الدعوى تلك البيانات تقضى المحكمة بعدم قبول الدعوى «شكلا» بدون فصل فيما هو مختلف فيه. فإذا صح شكل الدعوى، تنتقل المحكمة إلى الموضوع، الذى هو أصل الخلاف، تأثرا بهذا «النظام» طرحنا كل ما طرحنا من قبل باعتبارها دفوعا.. ننتقل الآن إلى الموضوع وهو اكثر أهمية من الشكل وإن كان الفصل فيه متوقفا على صحة الشكل.

والموضوع الذى نحاور الدكتور حسن حنفى فيه هو ما أسماه التحدى الحقيقى وقصره على:

١ ـ تحير الأرض.

٢ ـ الحاكمية لله وهذه حاورناه فى الجانب الشكلى منها وهو شكلى حقا.

٣ ـ توزيع الثروة. ٤ ـ حريات الناس. ٥ ـ تجنيد الجماهير.

ولقد عبر الدكتور حسن حنفى بصدق واقعى وبلاغة مؤثرة عن الأسباب التى تفرض علينا أن تكون تلك «من» اهدافنا فى هذا العصر. وأنه ليسعدنى أن أجد نفسى متفقا مع الدكتور حسن حنفى جملة فى أن هذا هو التحدى الحقيقى الذى يجب علينا، وعلى كل منا، أن يقبله ويجاهد من أجل تحقيقه مع حفظ الحق ـ كما يقول القانونيون ـ فى إضافة تحديات أخرى. وليس هذا الأتفاق غريبا بالرغم من أن لم تتيح لى فرصة حوار سابقة مع صاحب الموسوعة، ذلك لأنه بمجرد أن يقف المتحاورون على أرض مشتركة، ويدور الحوار حول مشكلات الأرض.. وحلولها، تكون فرصة الاتفاق أقوى من فرصة الخلاف. الواقع المحسوس الملموس يبدد أسباب الخلاف. ذلك لأن الحقيقة الموضوعية واحدة. ومن قبل قال ابن الهيثم: كل مذهبين مختلفين اما أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا، وإما أن يكونا جميعا كاذبين وإما أن يكونا جميعا يؤديان إلى معنى واحد وهو الحقيقة. فإذا تحقق فى البحث وانعم فى النظر، ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف».

أعتقد أن هذا الاتفاق يخولنى الحق فى أن أستأذن الأستاذ الدكتور حسن حنفى فى الإسهام معه ببعض الملحوظات والإضافات سعيا وراء مزيد من الكمال.

أولا: تحرير الأرض

اتفقنا على هدف تحرير الأرض. وأضفت ياأستاذنا موضحا: «ففلسطين ولبنان محتلة، وبسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمنا العربى والإسلامى قواعد عسكرية أجنبية. تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، وفرض شرعى على أى حاكم، فالله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها. والرب رب السموات والأرض وليس رب السموات وحدها». ألا ترى معى، وأنا معك، ولو رفقا بالجماهير التى ندعوها، ألا توسع ميدان معركتها لتحرير الأرض حتى لا تيأس من الانتصار للفارق «الهائل» بين إمكاناتها وهدفها. لماذا لا نلحق «بالفكرة» بعديها فى الزمان والمكان فنقول مثلا «الأرض العربية» أو نعدد أقطارها، أو حتى «قطرا واحدا»... المهم التحديد. أنحن أدرى بطبيعة البشر من خالقهم القائل: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (٢٨٦:٢) ونتجاهل ما لا نجهله من قانون السببية الحديدى، القائم على حتمية التكافؤ بين السبب والنتيجة لتحقق: فلسطين محتلة ولبنان محتلة وبسيناء قوات دولية، وبمناطق كثيرة من عالمنا العربى.. قواعد عسكرية أجنبية. معقول. هذه أرضنا العربية. ما جدوى إضافة

العالم الإسلامى إلا أن تدخل الهدف فى ظلام الاستحالة. لأننا حين نقول تحرير الأرض إذن واجب أساسى على الأمة، لابد أن نعرف أية أمة لأننا ندعو جماهيرها. ولو كنا نقصد الأمة العربية فهى محددة مكانا، وبالتالى يكون حشد جماهيرها العربية ممكنا، وتكون حزب منهم ليس مستحيلا. وقد سبق للأمة العربية أن قامت بهذا الدور. أما إذا أضفنا العالم الإسلامى، فسنقول ـ بالضرورة ـ الأمة الإسلامية. وهى أوسع أرضا بكثير من الأمة العربية، ودولها أكثر عددا بكثير من الدول العربية، وهى جميعا، جميعا يادكتور حنفى، لا تقبل التدخل فى شئونها الداخلية. إليك تجربة شديدة المرارة كالعلقم مع أنها واقعة. لقد هب المسلمون فى أفغانستان يجاهدون لتحرير أرضهم من السيطرة الشيوعية. فانتصر لهم آلاف الشباب العربى وذهبوا إلى أفغانستان وشاركوا فى القتال، وشهد لهم بالبطولة إلى أن انتصر المسلمون وتحررت أرض أفغانستان. ماذا حدث بعد النصر. لم يجد الشباب العربى سببا واحدا لمغادرة أفغانستان أو التعجيل بالمغادرة بعد النصر الذى استشهد فى سبيله ألوف منهم فانتصروا. لم يطل انتصارهم إذ لفتهم «الإخوة فى الله» من الأفغان إلى أن عليهم أن يغادروا أفغانستان وأسموهم «العرب الأفغان». فغادروا أرضا أفغانية إلى أرض عربية أرضهم، مع أنهم جميعا مسلمون. لماذا؟ فى نطاق الأمة الإسلامية المتميزة بوحدة الدين يتوزع المسلمون أمما قومية يتميز كل منها بوحدة الأرض. ونحن الآن نتحدث عن تحرير الأرض فلا تعرضنا لمن يسأل أية أرض؟ دعنا نسبق السؤال عن المكان فى الأرض والزمان فى الحركة بأجوبة محددة نهتدى فيها بتجربة فلسطين. ففى عام ١٩٤٨ وجد «الإخوان المسلمون» تحت قيادة الإمام حسن البنا يجاهدون ضد الغزو الصهيونى فى فلسطين ومعهم رفاق سلاح من كل الأرض العربية و«لا أحد يذكر من غير العرب. ففطن الإمام الشهيد حسن البنا إلى العلاقة بين المجاهدين العرب تحت راية الإسلام وأرض فلسطين العربية. إنها أرضهم العربية ولو كانوا مقمين فى أقطار عربية أخرى. فطن إلى أن لابد من عبور «الجزء» للوصول إلى «الكل»، وأن الدفاع عن فلسطين هو المقدمة اللازمة موضوعيا للدفاع عن الوطن العربى. وأن الدفاع عن الوطن العربى مقدمة لازمة موضوعيا للدفاع عن أجزاء الوطن الإسلامى، فأضاف رضى الله عنه إلى قانون جماعة «الاخوان المسلمون» النص الآتى محددا أهداف الجماعة فى الزمان والمكان: تحرير وادى النيل والبلاد العربية جميعا والوطن الإسلامى بكل أجزائه من كل سلطان أجنبى، ومساعدة الاقليات الإسلامية فى كل مكان، وتأييد الوحدة العربية تأييدا كاملا، والسير إلى الوحدة

الإسلامية. من الوحدة العربية إلى الوحدة الإسلامية. الوحدة العربية أولا. والانطلاق منها كقاعدة إلى الوحدة الإسلامية كما فعلت الأمة العربية من قبل فى نشر الإسلام. ألا ترى أن هذا التحديد، فى الزمان والمكان، أكثر اتساقا، وأصح تطبيقا، لآيات القرآن التى أذنت بالقتال وأوردتها فيما قلت: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾ (٢٢ ـ ٣٩) و﴿مالنا لا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا﴾. (٢ : ٢٤٦).. ونضيف قوله سبحانه: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم»﴾(٦٠ : ٨) وقوله: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ (٦٠ : ٨) وقوله: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذى يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم﴾ (٢ : ١٩٠ ـ ١٩١). وإنى لأرى، ولعلك ترى، على ضوء هذه الآيات البينات أن القتال دفاعا عن الأرض ماذون به لأصحاب الأرض إذ الأرض هى ديارهم. وبالتالى فإن تحديد الأرض التى يقاتل أصحابها دفاعا عنها ويخرجون منها من أخرجهم منها، أقرب إلى دلالة الآيات، من الاحتجاج غير المباشر بأن الله إله السموات والأرض وليس إله السموات وحدها.

ثانيا: الحاكمية لله

وهذا حاورنساه فى الجانب الشكلى منها، وهو شكلى حقا أعنى غير متصل بأى موضوع.

ثالثا: توزيع الثروة

هذا موضوع جوهرى بالنسبة إلى أية دعوة موجهة إلى جوهر ما يهم الناس فى حياتهم الواقعية.

ولقد أحسن الدكتور حسن حنفى فى وصف الواقع «فنحن أمة يضرب بها المثل فى الغنى والفقر، فى البطر والبؤس، فى البطنة وسوء التغذية، فى الترف والحرمان... الخ» وهو يعنى أن الثروة موزعة توزيعا غير عادل فيكون العنوان المناسب للدعوة «إعادة توزيع الثروة». كان الدكتور حسن حنفى قد قدم عام ١٩٧٩ ما نشر فى مجلة قضايا عربية، السنة

السادسة، العدد الأول ـ يناير ـ أبريل، واعاد نشره فى الجزء السابع من موسوعته وما يستحق أن يقرأ ويحفظ. إنها دراسة فائقة الجدية، عبقرية التحليل، مبهرة، لم يسبقه إليها أحد ممن نعرف دراساتهم تحت عنوان «الاقتصاد الإسلامى» أو معناه. وقد علمنا مما تعلمنا أثناء دراسة عليا متخصصة فى الاقتصاد أن عناصر العلمية الاقتصادية فى أى مجتمع تتكون من:

١ ـ الطبيعة (الأرض) إذ فيها «مصادر» الإنتاج.

٢ ـ العمل (جهد الإنسان اليدوى أو الذهنى أو الآلى).

٣ ـ التبادل أو التوزيع، وأداته الرئيسية النقود أو ما يقوم مقامها مثل المقايضة وتسمى جملة وتفصيلا إذ لا تتوقف وجودا على جهد أى إنسان، أما بالنسبة إلى العمل فهو سبب الإنتاج فلا يملك أى إنسان إلا ناتج عمله. ثم توقفت دراستنا وجهودنا بعد الدراسة دون حل مشكلة التبادل أو الوسيط (المال). بعد أن أصبح «المال» أو الرغبة فى الحصول عليه والاستكثار منه هو الاداة المحركة للنشاط الاقتصادى بعنصريه الإنتاج الذى قد يتجه إلى إنتاج السموم القاتلة، والطبيعة لأن المال المتوقع اكتسابه أصبح هو الذى يقود العمل إلى ذلك الموضوع من الطبيعة الأكثر ربحا فى النهاية. وقد قرأنا من قبل ما نشره الدكتور حسن حنفى عن المال فإذا به يلتقط خيط المشكلة من آخره: «المال» الذى يحتاج إليه الإنسان للحصول على حاجته من السلع أو الخدمات، والذى ـ شاء أم أبى ـ يحدد له ما يستطيع أن يحصل عليه حتى لو كان ما يحصل عليه أقل مما هو فى حاجة إليه فيصبح «فقيرا».

بدأ الدكتور حسن فى دراسته العبقرية «بالمال» فى الإسلام فى جزئين. خصص الجزء الأول «لتحليل الصورة» وفيه حصر مواضع ورود لفظ «المال» فى القرآن فإذا هى (٨٦ مرة)، ونبهنا إلى أنه ذكر فى القرآن أكثر مما ذكر لفظ النبى (٨٠ مرة) وذكر لفظ الوحى (٧٨ مرة). وقد أراد أن يلفت القارىء إلى أن أحكام المال فى القرآن لا تقل أهمية عن لفظى النبى والوحى. ثم راح بدقة مذهلة يحلل كل لفظه «مال» جاءت فى القرآن، لم يترك واحدة، بعد هذا انتقل إلى الجزء الثانى ليحلل المضمون. فإذا به ينتهى، طبقا لآيات قطعية الدلالة، إلى أن للمال وظائف اجتماعية ثم يختم بحثه العميق بثلاث نتائج تحيط بالنظام الاقتصادى، القانونى، الاجتماعى، فى الإسلام فيقول:

١ ـ الطريق اللارأسمالى للتنمية فى البلاد النامية هو الطريق الذى ينبع من تراثها القديم، ومن وجدانها القومى، ومن قيمها وعاداتها وتقاليدها، وهو فى الغالب التراث

الدينى، ومن ثم وجب إعادة تفسيره على نحو يساعد قضية التنمية ويخدم مصالح الاغلبية.

٢ ـ المال مال الله وليس ملكا لأحد، ولكن للإنسان حق التصرف وحق الانتفاع وحق الاستثمار، فإذا ما استغل الإنسان الآخر أو اكتنز فإن من حق السلطة الشرعية استرداد الوديعة. لذلك من حق السلطة الشرعية التأميم والمصادرة للصالح العام. فملكية المال أقرب إلى الجماعية منها إلى الفردية.

٣ ـ المال حركة اجتماعية بين أفراد الجماعة لا يجوز اكتنازه أو احتكاره أو الاحتفاظ به بل هو مال سائل للاستثمار لمصلحة الجماعة. ومن حق السلطة الشرعية التدخل لمنع تكديس المال أو اختزانه دون استثمار.

شكرا يا دكتور حسن حنفى. إن روح أمامنا أبى ذر الغفارى لتباركك.

رابعا: حريات الناس

«حريات الناس، وحقهم فى الاجتهاد والجهر بالرأى». لست أريد أن اختلف مع الدكتور حسن حنفى. أريد فقط أن أضع تحت نظره، ليعيد النظر، فيما أصبح «مموضة» من إطلاق «الحرية» من أية قيود. إن حرية الرأى أو التعبير هو نقل الفكرة إلى غيرنا بأية وسيلة نقل، من أول الإشارة إلى العبارة المنطوقة، أو المكتوبة، أو الإذاعة... الخ هنا مسألة جوهرية فى إدارك حقيقة التعبير، إنه ليس إفرازا إنسانيا، مثل الدموع أو العرق أو البول، وإنما هو أداة نقل فكرة من إنسان إلى إنسان. وبالتالى لا يدخل فى دلالة التعبير الأصوات التى يناجى بها الإنسان نفسه، ولا الكتابات المحجوبة عن الغير، ولا الهذيان، وهذا النقل يحول التعبير من نشاط فردى إلى علاقة ثنائية، أو جمعية حسب الطرف الملتقى للفكرة عن طريق التعبير عنها، وهو ما ينطوى دائما على دعوة الغير إلى الاشتراك مع صاحب الفكرة فى فكرته بالتلقى، أو التصحيح، أو إعادة الصياغة، وفى النهاية القبول الذى هو غاية كل تعبير. من هنا يتضح ـ كما نرجو ـ أن حرية التعبير ليست حرية فردية، بل حرية اجتماعية، أو فلنقل حرية كل فرد فى أن يدعو الناس فى مجتمعه إلى مشاركته أفكاره، من أين إذن جاء ذلك التقدير الذى يقارب التقديس لحرية التعبير؟ جاء من حقيقتها الاجتماعية وليس من حقيقتها الفردية. ذلك لأن الأمر من كل مجتمع أنه مجموعة

قليلة، أو كثيرة من الأفراد يعيشون معا فى واقع اجتماعى مشترك تقوم عليه حياتهم، ويؤثر فى حياة كل منهم من حيث الاحتياجات والإمكانيات، والإسهام فى إشباع الحاجات بقدر ما تسمح الإمكانيات، ماديا وفكريا، وروحيا، ونفسيا، أيضا فى زمان معين، من واقع هذه المشاركة، وليس من واقع «القدسية الفردية» يستمد كل فرد حقا فى أن ينتقل إلى الآخرين أفكاره، عما هو كائن، وما يجب أن يكون فى المجتمع الذى ينتمى إليه جزئيا أو كليا، ويتوقف مدى التطور فى أى مجتمع على مدى الإسهام الإيجابية من كل فرد فى أن يعرف الأخرون عن طريق التعبير الفكرة التى يدعوهم إليها، خاصة بالنسبة إلى المشكلات التى لا يعرفها، ولا يحسن التعبير عنها، إلا من يعانونها، حتى لو لم يعرفوا كيف يحلونها، البديل عن هذا هو أن تسند إلى الناس مشكلات لا يحسها الناس، وتفرض عليهم حلول لا تحل مشكلاتهم التى يحسونها، ولا يكون ذلك إلا بالقهر الفكرى، أو المادى أو السياسى، الذى قد يفيد منه المستبدون، ولكنه على وجه اليقين يبقى مشكلات الناس معلقة ويعوق تطور أى مجتمع لمصلحة الناس فيه، فيقال ـ بحق ـ أن حرية التعبير مقدسة، وليس لأن أى فرد فيه كائن مقدس.

اكتشاف حقيقة حرية التعبير يكشف لنا بسهولة حديها.

الحـد الأول: إن كل تجريم، أو تحريم، أو منع، أو قيد على تعبير الناس، كل الناس، فى المجتمع، أى مجتمع، عن أفكارهم هو اعتداء على الناس فيه، إذ يحرمهم جميعا من معرفة الحقيقة الكاملة لمشكلات حياتهم، ويحجب عنهم افكارا تساعدهم ـ سلبا، أو إيجابا ـ فى معرفة حلولها الصحيحة. هنا يصبح الغير (المجتمع) مصدر ما نفضل تسميته «حق» التعبير بدلا من حرية التعبير.

الحد الثانى: الذى يتجاهله البعض فى بعض ما يقال، إن سلامة المجتمع وجودا وحدودا وأرضا وبشرا، شرط موضوعى لحق حرية التعبير فيه، بمعنى أن من يعبر عن فكرة دارت فى رأسه تتضمن تقويض المجتمع، أو المساس بعناصر وجوده، كما هو، ولو حتى فكرة استبدال مجتمع آخر به يرتكب تحريضا على تقويض المجتمع، لابد للمجتمع أن يجرمه ويحرمه ويمنعه أو يقيده، والمجتمع ليس مجرد وجود وحدود، وأرض وبشر، بل ثمة رابطة تضم كل هذه المفردات، لتصبح مجتمعا واحدا، وهى بعد نتيجة تاريخية

لتفاعل كل تلك المفردات، إنها ما يسمونه «الحضارة» ويعنون بها القيم المادية، والروحية، والفكرية، والفنية والأخلاقية الخاصة بالمجتمع المعين، والتى يستنكر الناس تحقيرها، أو الخروج عليها وتتضمن كل الدساتير وكل القوانين في العالم احكاما تجرم وتحرم وتمنع الاعتداء بحجة حرية التعبير، على تلك العناصر المتداخلة فى تكوين المجتمع نفسه، مثالها البسيط: جريمة القذف والسب فى القانون المصرى، وكل قانون آخر فى العالم، لماذا؟ لأن القذف كما يقول القانون (المادة ٣٠٢ عقوبات) إسناد واقعة إلى غيرنا، لو كانت صادقة لاوجبت احتقاره عند أهل وطنه. ولأن السب يتضمن خدشا للاعتبار (المادة ٣٠٦)، تحقق هذه الجرائم يفترض أن للمجتمع، وكل مجتمع، قيما مشتركة يحتقر الناس الخروج عليها، وتخدش اعتبار من يخرج عليها منهم، يكون على القضاة، أن يراجعوا ويحكموا على هديها لا لمصلحة المجنى عليه، ولكن للحفاظ على المجتمع.

إذن نوصى الدكتور حسن حنفى بأن لا يطلق شعار حرية الجهر بالرأى من القيود الاجتماعية.

خامسا: تجنيد الجماهير

«تجنيد الجماهير، وتحويلها من كم إلى كيف، وتكوين حزب الله» هذه هى الغاية النهائية لدعوة الدكتور حسن حنفى. وقد كنت أتمنى ألا ترد بين غاياته. وكان من الممكن أن أصرفها عن دلالاتها العلوية المثالية. لولا أن الدكتور سبق (الجزء الثامن صفحة ٦٣ وما بعدها) أن وجه نداء الوحدة إلى «الإخوان المسلمون» والماركسيين والناصريين والليبراليين. وأنه لا يرى أى حرج فى أن يعتبر نفسه إسلاميا أو عربيا أو عالميا أو قوميا، دينيا أو علمانيا. الآن يستهدف تجنيد الجماهير وتحويلها من كم إلى كيف. الجماهير فى الحالتين «مفعول بها». والفرق بين الكم والكيف غير راجع إليها. الجماهير أشياء. لا قيمة لها، كم، تتحول إلى كيف. «ذى قيمة» من الذى يحول الجماهير ويختار لها الكيف الذى تتحول إليه. وكيف يتسق هذا مع ما قيل عن حريات الناس. وما مصير الدعوة لو جهرت الجماهير بالرأى فقالت لا؟ أنها المثالية مرة أخرى. أنها مشكلة منهج أولا وآخرا. هذا يكفى لا أريد أن أختلف مع الدكتور حسن حنفى بعد اتفاق... والسلام عليه ورحمة الله وبركاته.

هوامش على «العلم الاجتماعي الجديد»

د.علا مصطفى أنور (*)

إذا كنا قد اخترنا أن نتحدث عن «العلم الاجتماعى الجديد بعض الأفكار»[1] فذلك لأهمية هذا المقال الذى يحمل أفكارا مركزة، قام الفيلسوف بتفصيلها فيما بعد فى مؤلفه الكبير «مقدمة فى علم الاستغراب»[2]، أى أن هذا المقال يحمل إرهاصات العمل الكبير الهام التالى عليه. حقا إن الفيلسوف يستشعر أن هناك أزمة فى مجال علوم الإنسان[3]، وهى أزمة يعيشها الإنسان المعاصر على المستويين النظرى والعملى، فى الفكر والتطبيق. وطرح أفكار حول هذا الموضوع هو طرح مشروع: فمن ناحية تعد الفلسفة تساؤلا مستمرا ومراجعة للكيانات القائمة، إذ أن الاستقرار يمثل جمودا، ومن ناحية أخرى يقوم العلم أساسا على منهج، والمنهج هو نظر وعمل... فكر فإجراء يليه فكر. وباب الاجتهاد مفتوح على كافة المستويات، مع إدراك أنه لا توجد عصى سحرية أو حلول جاهزة ميسرة تحل أزمة شديدة التعقيد مثل أزمة العلم الإنسانى.

(*) دكتوراة فى فلسفة العلوم الإنسانية. خبير اول بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

(١) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد: بعض الأفكار، ترجمة علا مصطفى أنور، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد السادس والعشرين العدد الثانى، مايو ١٩٨٩، ص ص ٦٧ ـ ٨٩.

(٢) حسن حنفى. مقدمة فى علم الاستغراب. القاهرة، الدار الفنية ١٩٩١.

(٣) انظر علا مصطفى أنور: أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية، المسلم المعاصر السنة الرابع عشر ع ٥٥ ـ ٥٦، ١٩٩٠ ص١١٥ ـ ص١٢٣، وأيضا علا مصطفى أنور: تصور المناهج الغربية فى معالجة قضايا الإنسان (نظرة نقدية إلى المنهج البنيوى) المسلم المعاصر، السنة الخامسة عشر ع ٥٩، : ١٩٩١، ص ص ١٠٩ ـ ١٢٤.

وإننا لنؤكد مع أستاذنا د. زكريا إبراهيم أن العلم فى أحد جوانبه حركة اجتماعية، فالعالم مندمج فى المجتمع ملتزم بالتاريخ، وليس فى وسعنا أن نقيم حاجزاً أخلاقيا بين العلم النظرى المحض والعلم التطبيقى العملى. فليس ثمة تفكير علمى خالصى، بل هناك حركة علمية اجتماعية تحمل فى طياتها نتائج معينة ودلالات خاصة وآثارا محددة[1].

لقد بدأ تاريخ البحث العلمى المعاصر عندما تم وضع الهندسة الإقليدية والفيزياء النيوتونية محل تساؤل. وفى اللحظة التى نشأت فيها هندسة لا إقليدية وفيزياء النسبية ونظرية الكم، اتضح أن الواقع يمكن أن ينفصل عن الأبنية المرتبطة بإدراكاتنا ومقاييس حياتنا اليومية. فهناك عوالم تتحطم فيها المفهومات المكانية والزمانية للعالم المشترك، أو العالم اليومى المرئى أمام العين المجردة. واليوم، ومع التطور المذهل للعلم والبحث العلمى يظل التساؤل مطروحا:

هل يوجد واقع مستقل عن الملاحظ وعن مناهجه ومقاييس ملاحظته؟!

والعلوم الإنسانية، وإن كانت قطعت شوطا بعيدا فى تحديد موضوعاتها، وتعريف ظواهرها، وصياغة مفاهيمها ومصطلحاتها، كما أرست إلى حد بعيد أدواتها وأساليبها الإجرائية كالتحليلات الرياضية والطرق الإحصائية والقياسات العددية والاختبارات والمقاييس والتجارب الميدانية والمعملية والاستبار والاستبيان والمقابلة والملاحظة بالمشاركة وغيرها من الأساليب؟ نقول إنه بالرغم من هذا التطور فإن تلك العلوم مازالت تحتاج إلى تصور واضح لأهدافها ومناهجها والعلاقات التى تربط بين علم وآخر. وإذا كانت العلوم الطبيعية فى تطورها ونموها السريع قدمت نموذجا للمعرفة، إلا أنه لم يتحدد رأى حاسم بعد بين فلاسفة العلم والعلماء حول مدى صلاحية منهجها للتطبيق على العلوم الإنسانية، ومن هنا نتبين أهمية المحاولة التى نحن بصددها.

إن العلوم الإنسانية إن كانت تمر بأزمة عامة وعالمية فإن تلك الأزمة أشد وطأة فى مجتمعات العالم النامى، حيث اغفلت تلك العلوم فى تطورها خصوصية تلك المجتمعات. وقد أراد فيلسوفنا الخروج من المأزق بطرح تصور جديد للعلم الاجتماعى، واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية نابع من كونها تهتم بحياة الناس ومصائر الأمم، فهى تعد

(١) زكريا إبراهيم. قيمة العلم بين النظرية والتطبيق. الفكر المعاصر، ع ١٠، فبراير ١٩٦٦، ص ص ١٦ ـ ٢٣.

تفكيرا فى حركات الشعوب. والباحث يعد جزءا من المجتمع الذى يدرسه، فهو ليس منظرا منفصلا. كما أنه ليس داعية، فعندما نتحدث عن الذات والموضوع، الأنا والآخر، المواطن والدولة، فهو يعبر عن أوضاع وأزمات وليست أشياء نظرية.

وقد أثير هذا الطرح فى مجال فلسفة العلوم مقترنا بتعريف العلم، والعلم الإنسانى بصفة خاصة. وإذا كنا فى هذا السياق نستدعى الفكر الغربى فإن هذا يأتى فى إطار الاستفادة من تاريخ العلم من خلال نظرة نقدية، وليس فى إطار تبعية غير واعية. لقد ظلت دراسة الوقائع الاجتماعية زمنا طويلا أسيرة الفلسفة الاجتماعية التى تهدف إلى أن تكون معيارية فى اهتمامها بما ينبغي أن يكون بشكل يفوق بكثير اهتمامها بما هو قائم بالفعل. وقد استمر هذا حتى بدأ الفكر الوضعي يتشكل مع مونتسكيو وسان سيمون وماركس وأوجست كونت وأميل دور كايم. وحينئذ بدأ دراسة الوقائع الاجتماعية باعتبارها بيئة وإطارا ووسطا ناتجا عن نشاط بشرى جمعي، ومؤثرا على الأنشطة الإنسانية الفردية وبالفعل قطعت العلوم الإنسانية فى القرن التاسع عشر والعشرين شوطا بعيدا فى دراستها للوقائع الإنسانية بالطريقة التى ارادها لها الوضعيون.

إلا أن هذا لم يحل أزمة العلوم الإنسانية فالاتجاهات الوضعية افتقدت فى خضم هذا كله الإنسان والهدف. فهى وإن كان يحسب لها رفضها للمسائل الخاطئة ودراستها للظواهر باعتبارها موضوعات محايدة، وتحطيمها كثير من الخيالات اللاهوتية والميتافزيقية، إلا أنها فى محاولتها كى تكون علمية تبنت كافة أساليب البحث العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية. وحاولت تطبيقها على العلم الإنسانى بزعم صلاحيتها لدراسة الواقع الاجتماعي. إلا أن الاعتماد الكامل على المعطيات كمصدر للمعرفة يؤدى إلى افقارها، وقد أخذت على الوضعية مآخذ عديدة لن نخوض فيها، ولكن يكفى أن نقول إنها عجزت بأساليبها وأدواتها المتطورة عن فهم الإنسان والنشاط الاجتماعى.

وقد عبرّ د. حسن حنفى فى مقاله عن وجود اتجاه فى الفلسفة حاول أن يجد مخرجا جادا من الازمة، وهو الفينومينولوجيا من خلال نقدها فى آن واحد للشكلية وما يرتبط بها من اتجاه مثالى من جهة، والتجريبية مع ما يرتبط بها من اتجاه مادى وموضوعى من جهة ثانيه! وأيضا «من خلال كشفها الوحدة الأصلية بين الذات والموضوع فى العالم المعاش»[1].

(١) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد. مرجع سابق ص ٧٤.

كما أنه اعتبر الفينومينولوجيا الصيحة الأخيرة للوعى الأوروبى المتحضر[1]. ونستطيع القول إن فيلسوفنا تأثر بهذه المحاولة واستجاب مع الكثير من معطياتها، ومن هنا فقد رأينا أن نعرض بعض أفكار هذا الاتجاه لاهميته.

لقد أرادت الفينومينولوجيا للفلسفة أن تصبح علما دقيقا، ومن هنا رأت أن تقوم بدراسة الظواهر من خلال المعنى الخاص «للظاهرة» الذى أضفاه عليها هوسرل، والمتمثل فى محاولة الوصول إلى عالم الماهيات من خلال ما هو معطى فى الوعى، أو ما هو متبدى فى الوعى. لقد رفض هوسرل النزعات الاسمية التجريبية التى تفسر الأشياء فى ضوء العلل والأسباب، أى بالرجوع إلى أشياء أخرى غريبة عنها، ومن هنا وقوعها فى النسبية. لقد عنى هوسرل بالتركيز على المضمون القصدى للخبرات، مستخدما المعنى الخاص للرد أو الإحالة، الذى يقوم على تنقية ظواهر الوعى من كافة الشوائب الغريبة عنها، توصلا إلى الأشياء الأصلية[2].

إن النقد الذى قدمه هوسرل للعلوم الإنسانية يقوم على الحاجة إلى إعادة تعريف كل من موضوعات الدراسة، والمناهج، والتفسيرات الاجتماعية، وذلك فى ضوء منهج فينومينولوجى يقوم على ما هو خاص بالوعى ذاته[3].

لقد نظر هوسرل إلى الوعى باعتباره دائما وعى بشىء ما، لذا وجد جانبين متكاملين للوعى: الأول هو عبارة عن العملية التى أعى بها ذاتى (الكوجيتو)، وهى تأخذ اشكالا مختلفة (التذكر، الإدراك الحسى، التقييم)، والثانى وهو موضوع الوعى **Cogitatum** ويقوم العالم الفينومينولوجى بدراسة الوعى بواسطة منهج خاص هو منهج «الرد الفنومنولوجى». ويحاول هذا المنهج كشف عالم الوجود (الوعى «الخالص») الذى يظل غير متأثر بالأفكار التى نحملها فى مواقفنا الطبيعية. ويعتبر النظر إلى الوعى، باعتباره منطقة «فريدة» من الوجود، إن المبادىء الأولى للفينومينولوجيا. ويمكن كشف هذه المنطقة بواسطة المنهج الفينومينولوجى، مع الاحتفاظ بها سليمة، لا تتشوه أو تتغير من جراء هذا المنهج. وهكذا يظل الوعى منبع أو أصل الكائن بأكمله، ولا يمكن التوصل إلى خصائصه

(١) المرجع السابق ص ٦٨.

(٢) علا مصطفى أنور. التفسير فى العلوم الاجتماعية. دراسة فى فلسفة العلم القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٢٥٠.

(3) Phillijson, M. Phenomenological Philosophy And Sociology. In P. Felmer M. Phillijson And D. Silverman (Eds), New Directions In Sociological Theory. London, Collier, Macmillan Press, 1973, Pp119-163, P. 123.

الرئيسية إلا عن طريق تحليلات وقائعية أو طبيعية أو نفسية أو اجتماعية. وهكذا تبدو الأسس الأصيلة للوعى الخالص مفتوحة أمام الوعى القصدى والحدس للمنهج الفينومينولوجى[1]

لقد ربط هوسرل بين الفينومينولوجيا وأساس الدراسات الإنسانية داخل علم عام للعقل. لقد ايد منهج العلوم الإنسانية باعتبارها تعتمد على حدس واقعى للعالم كما يبدو لنا بشكل مباشر، أى عالم الحياة الذى نعيش فيه كبشر. وبالتالى فإن هذا العالم هو أساس الدراسات الإنسانية. وقد تبنت الفينومينولوجيا وصف عالم الحياة كأساس للوصول إلى الدقة والموضوعية والقدرة على الفهم والتفسير.

وإذا كان د.حسن حنفى قد نظر إلى الموضوعية والحياد والعمومية كأساطير قصد من وراءها احكام قضية العالم المتقدم على العالم النامى، ورأى أنه من الأفضل الاتجاه إلى الذاتية: «فمادام العالم يعاش ويتم إدراكه وتصوره فهو دائما عالم ذاتى»[2]. فإن الفينومينولوجيا بدورها تضع الذاتية كأساس للعلوم الإنسانية، فيقول هوسرل: «إن الفكر الإنسانى هو علم الذاتية الإنسانية فى علاقتها الواعية بالعالم كما يبدو لها وكما يؤثر فيها، عن طريق العقل والعاطفة. وهو أيضا علم العالم باعتباره محيطا بالأفراد، أى العالم كما يبدو لهم بما يملكه من صدق»[3].

لقد عبر هوسرل فى كتابه «أزمة العلوم الأوروبية» عن الوضع الخطير الذى نجم عن فقدان الصلة بين العلم من ناحية واهتمامات الإنسان العميقة، وقيمه وتطلعاته فى الحياة من ناحية أخرى، وهذا بالرغم من تقدم العلم، أو بسبب هذا التقدم.... لقد صاحب تقدم العلم ابتعاد الإنسان عن الواقع الذى يحاول العلم الكشف عنه لقد حاول هوسرل فى هذا الكتاب تحليل هذا الوضع، ابتداء من ديكارت وجاليليو. ويطالب كحل لهذه الأزمة أن تقوم الفلسفة بدور فعال عن طريق الحفاظ على المعطيات وتجديدها فى الوعى، والبحث عن مصدر العلم وأسسه الوقائية والتاريخية. وهكذا نشأت الفينومينولوجيا المتعالية من أجل العلم الأوربى المهدد.

---

(1) Ibid. P123

(٢) حسن حنفى العلم الاجتماعى الجديد، مرجع سابق، ص ٧٧.

(3) Husserl, E. The Crisis Of European Sciences And Transcendental Phenomenology. Translaled By D. Carr Euanston, Northwcst erm Unin. Press, 1970. P. 318.

ويذكرنا بموقف هوسرل بالجبهات التى اقترحها د. حسن حنفى للعلم الاجتماعى من أجل مراجعة كل من المخزون الفكرى والتصورى للذات ونسقها القيمى التقليدى، بالإضافة إلى إطارها التصورى المغترب المكتسب حديثا. تتمثل الجبهة الأولى فى إعادة التراث الخاص بالذات أو التراث المحرر. وتتمثل الثانية فى رد ثقافة الآخر إلى حجمها الطبيعى»[1] ولعل الاختلاف يكمن فى الجبهة الثانية، إلا أننا من الممكن أن نراها متضمنة فى مطلب هوسرل ولكن بشكل غير مباشر، وذلك إذا اعتبرنا الآخر هو الاتجاهات الوضعية.

وقد رأى ميرلوبونتى بدوره أهمية أن يتطور العلم الإنسانى مستعينا بالفلسفة، ففى هذا إثراء لكل من العلم والفلسفة. فالعلم الإنسانى فى انفتاحه على الفلسفة يكتسب صبغة قد يفتقدها إذا انحصر فى قضاياه المحدودة وفى مناهجه المتناهية. كما أن انفتاح الفلسفة على العلم الإنسانى يجعلها احتكاكا مستمرا بين الواقعة والماهية، بما يؤدى إلى إطلاق كم هائل من المعنى وإلى استبعاد القضايا المزيفة وإفساح الطريق لحقائق وحلول جديدة»[2]. ويعنى الرجوع إلى الأشياء ذاتها، بالنسبة لميرلوبونتى، العودة إلى العالم الموجود قبل المعرفة العلمية، والذى تتحدث عنه المعرفة دائما، وفى مواجهته يعتبر كل تحديد علمى مجردا وتابعا»[3].

إن محاولة الذهاب إلى الأشياء ذاتها وإعطاء تقرير علمى لها تعنى بالنسبة لميرلوبونتى نوعا من الاحتجاج ضد العلم؟ إذا نظرنا إلى العلم كمجرد دراسة موضوعية للأشياء فى علاقاتها السببية الخارجية، كما تعنى العودة إلى عالم الحياة، وهو العالم كما هو موجود فى الخبرة المعاشة بالمعنى الذى عبر عنه هوسرل فى كتاباته المتأخرة. إلا أن ميرلوبونتى اختلف عن هوسرل، فالرجوع إلى الأشياء ذاتها يختلف عن الرجوع المثالى إلى الوعى فالعالم موجود قبل أى تحليل أقوم به لهذا العالم. ويتقارب هذا الموقف، والقياس مع الفارق، مع دعوة د. حسن حنفى إلى إزاحة مؤامرة الصمت حول مصادر الوعى الأوروبى لمعرفة مساهمات الثقافات اللاغربية فى تكوين الثقافة الغربية.

لقد قام د. حسن حنفى بنقد بعض الدعاوى التى تقوم عليها اتجاهات عديدة فى مجال العلوم الاجتماعية وهى: الموضوعية والحياد والعمومية واعتبرها اساطير، وهذا اتجاه نقدى

---

(١) حسن حنفى. العلم الاجتماعى الجديد، مرجع سابق، ص ٧٢.

(٢) علا مصطفى أنور. علاقة الفلسفة بالعلوم الإنسانية. دراسة فى فلسفة ميرلوبونتى القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٤ ص ٢٤٧

(3) Merleau - Ponty, M: La Phenomenalogie de la Perception. Paris, Gallimard, 1945. P III.

ايجابى ويظهر ضعف المصادرات التى قامت عليها العلوم الاجتماعية. فالإنسان لا يمكن ان يكون موضوعـا للعلم على نفس المستوى التى توجـد عليها الوقائع الطبـيعية (كمـيائية أو فيزيائيـة أو جيولوجية...) حـقا إن الإنسان هو موضوع العلم، الا ان مـا يتم دراسته هو وقائع أو ظواهر، بينمـا الإنسان أكثـر من ذلك ولذا لا مجال للوصـول إلى العمومـية فى المجال الاجتماعى وتظل المعـرفة إلى حد كبير ذاتية، والحرية الإنسانية تدمـر أى صياغة لها شكل حتمى. ومن هنا قول البعض بالفهم فقط دون التفسير.

وفى الواقع أنه توجد مراجعات عديدة فى الغـرب للمواقف، ونقد للأنساق العلمية، سواء فى المجـال البحثى الطبيـعى أم الاجتماعى، بـل لقد ذهب البعض إلى اعتـبار المنهج التجريبى نفسه اسطورة[1]. ولا يمكننا أن نغفل هذه الاتجاهات النقدية حـيث أنها تساعدنا على رؤية الآخر وفهمه.

وانطلاقا من الحاجة إلى علم اجتمـاعى جديد، أو الأفضل أن نقول إلى تصور جديد للعلم الإنسانى أو الاجـتماعى تثار مـجموعة من التـساؤلات، اطرحها بشكل مـبسط دون محاولة للإجابة عنها:

التـساؤل الأول: كيف نبدع دراسات وبحـوثا خاصة بنا، وهو مطلبت هام وأساسى؟ هل نستطيع أن ندعى مع توماس كون، فى نظرية النمـاذج، أن حالات العلم تتتابع بحيث تحل حالة مـحل أخرى دون اتصال ممكن بينها (مـثلا لا توجد صلة بين الميكانيكا التـقليدية وميكانيكا النسبية فى مجال علم الفيزياء)، أم أن العلم فى أحد جوانبه تراكم من المعلومات الفكرية التى تتحدد فى ضوء الخبرة وفى ضوء الظروف التاريخية؟

التساؤل الثانى: كيف ومن يحدد الأولويات الجديرة بالبحث والدراسة فى مجتمعاتنا؟ هل الأولويات فى العالم النامى مختلفة أم أن العـالم كله شبكة واحدة متداخلة؟ وعلينا أن نضع خطة بحثنا دون إغفال كافة المتغيرات المحيطة بنا، وإن كانت تمثل تحديات تواجهنا.

التـساؤل الثـالث: كيف يعد الباحث فى المجال الإنسانى شـخصيته وأفكاره، إعداده العلمى، ثقافته، نظرته إلى نفسه، إلى حضارته ومجتمعه، إلى عمله[2]..؟

---

(1) La Philosophie des Sciences Aujourd' Hui. Sousla Dinection De Jean Hamburger. Paris, Academie des Sciences, 1986.

(٢) أحمد أبوزيد. حـقوق الباحث إزاء الغير فى البـحوث الانثروبولوجية الميدانية المركز القومى للبحـوث الاجتماعيـة والجنائية، مؤتمر اخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى ١٦ ـ ١٨ اكتوبر ١٩٩٥.

التساؤل الرابع: ويرتبط بالتساؤل الثالث: كيف يقترب الباحث من الواقع ليدرسه، ويثير هذا قضية ضخمة هى قضية المنهج، هل يوجد منهج أو مناهج؟ ما هو المنهج، ما هى الأساليب والأدوات، إلى أى مدى يتاح للباحث حرية الفهم والتفسير.... ؟

التساؤل الخامس والأخير: كيف تفيد نتائج العلم والبحث العلمى؟ كيف يمر العلم بالواقع فيدرسه ثم يرجع إليه مرة آخرى ليعدله أو يحافظ عليه؟ بعبارة أخرى كيف يصبح العلم والبحث العلمى مؤثرا؟

إن مقال د. حسن حنفى «العلم الاجتماعى الجديد. بعض الأفكار» أثار شجون العاملين بالبحث العلمي الاجتماعى لإحساسهم بالأزمة على المستوى المحلى، وعلى المستوى العالمى أيضا حيث إن كثيرا من القضايا لم يتم حسمها بعد، والآراء التى طرحها، فيها إثراء وخصوبة لقضايا الموضوع والمنهج والابستمولوجيا بوجه عام.

حسن حنفي
وقائع للإبداع خارج الفلسفة

د. فاضل الأسود (*)

هل يملك الفيلسوف، أو المشتغل بقضايا وهموم الفلسفة، أو حتى دراسوها. الوقت أو الطاقة الكافيان للخروج من حقل المشكلات الفلسفية؟. وهل يملك كل أولئك جميعا ترف النأى والابتعاد عن حقل العمل وبؤرة الاهتمام؟ أو حتى الفرار ـ المؤقت ـ بعيدا عن قبضة وسيطرة الدرس الفلسفى؟. وهل تكون رحلة الفيلسوف ـ العارضة والمؤقتة ـ نحو حقل إبداعى مغاير مجرد مغامرة عابرة؟ أو فرصة لالتقاط الأنفاس فقط يعود بعدها الباحث والمتفلسف بعد أن نفض عن كاهله أحمالا ومتاعب، يصبح بعدها أكثر حيوية وأوفر نشاطاً وأصفى عقلا؟ كى يواصل البحث والدرس والإبداع؟

أو أنه قرار بالإبحار صوب الشواطىء البعيدة والمجهولة؟. والسباحة فى المياة الخطرة والعميقة من أجل حلم الاكتشاف وسبر أغوار المجهول ونوال الجائزة بتحقيق طرف ـ ولو يسير ـ من حقل معرفة مختلف، فيراكمها الفيلسوف كدفعة إضافية فى رصيد حسابه من «معرفة المعارف»؟ على نحو يضاعف من زخم وتنوع وثراء الدرس الفلسفى. أو أن الأمر مجرد خوض التجربة بهدف التجربة فى ذاتها؟ ومن أجل التجربة فقط؟.

وقد يكون السؤال الإشكالى فى تلك القضية على النحو التالى، هل رحلة إبحار الفيلسوف ـ بحثا عن «خبيئة المعرفة» ـ على متن قارب يرفع أعلام الفلسفة، يهتدى

(*) كاتب وناقد عربى.

ببوصلتها، وتملأ أشرعته رياح متفلسفة؟ أو أنه ينطلق إلى رحلته دون شروط أو تحفظات مسبقة؟ وهل يخضع هو إلى شروط وقواعد ذلك الحقل الإبداعى المغاير؟ أو أنه يخضعه لشروط المقولات الفلسفية؟ وكذلك لمعاييرها وقوانينها العامة؟. هى إذن أسئلة ضرورية ومشروعة لا مناص من مواجهتها واستخراج دلالات الاجابة عنها، ذلك أن إسهامات الفلاسفة فى الدخول إلى تخوم حقول الإبداع المختلفة لم تنقطع أو تتوقف، كما أنها تجاوزت بكثير مناطق التحوم والسياج المحيط كى تصل إلى منطقة القلب والمركز من ذلك الابداع. لقد تراجعت إلى الوراء كل الخطوط الفاصلة وعلامات ترقيم الحدود فيما بين الفلسفة وغيرها من المعارف والعلوم والفنون.

واشتبكت الفلسفة مع غيرها من الفنون وتشابكت خطوط التماس والتجاور لتصبح مناطق وأنشطة للتطابق والتكافؤ. تتقاطع أحياناً وتتمازج أحياناً أخرى لكنها أبدا لن تعود إلى ذلك الزمن الذى طرح يوما على البعض مقولات ضيقة الأفق تؤجج من نيران التعصب الأعمى، لفن من الفنون، تحت زعم الخصوصية والتميز عن غيره من أشكال وأنواع التعبير الفنى. إذن لم تكن دراسات ومقالات الدكتور (حسن حنفى) خروجا على قاعدة البحث الفلسفى، كما أنها لم تقنع أو تستسلم لغوغائية «الاستقلال التام أو الموت الزؤام..»، أن هو عالج موضوع الأدب فى عمومه والرواية بشكل خاص.

ولقد سبقه فى السير صوب حقل الإبداع الأدبى من خلال معالجات نقدية تسبر أغوار ذلك الفن وتكشف عن مشكلاته الكثيرون، لعل من تستحضره الذاكرة الآن هما (جان بول سارتر) و(رولان بارت). وإن كان المثال الاكثر بروزا والأدق دلالة على مجهودات الفلسفة فى عمليتى الاشتباك والتشابك مع أحد حقول الإبداع القريبة كان وسيظل هو حقل الإبداع السينمائى.

فمنذ لحظة النشأة عندما كانت مجرد اختراع تتحول من خلاله الاشباح إلى خيالات تتماوج راقصة وتدفع سيال الصورة المتسابقة إلى حركة دائمة، قدم السويسرى (هوجومنستربرج) إسهامه الجرىء المعنون بـ «السينما دراسة سيكولوجية». حيث نزع عن الفن السينمائى آنذاك هالات الإبهار، بوصفه فن ناشىء حيث يتسم بكثير من الغموض والسحر، الذى يقربه من مستوى المعجزة. فيكفيه أنه يبعث الصور الساكنة سكون الموت فتتحول إلى حركة دائمة تفيض بالحيوية والنشاط.

ولقد استمرت المحاولات المتعددة التى تنشد معالجة الفن السينمائى، لكن أبرزها دون شك تلك التى قام بها (آيان جارفى) فى كتابه المعنون بـ «فلسفة السينما ـ دراسة انطولوجية وإبستمولوجية» كما قدم الفيلسوف الفرنسى (جيل دى لوز) سفرا ضخما يتكون من جزئين عالج فيهما إشكاليتى الحركة والزمن فى الصورة السينمائية أما أقدم المعالجات التى حفظهما لنا التاريخ فى خصوص فنون الأدب (شعر ـ مسرح. . ملاحم. . الخ) فهو كتاب (أرسطو) «فن الشعر»، بالإضافة إلى كتابيه «العبارة»، و«الخطابة».

لكن ما تجدر الإشارة إلى فى هذه الاعمال جميعا هو ان أصحابها بدءا من (أرسطو) ومرورا (بهوجومنستربرج) ثم انتهاء بالامريكى (جارفى) والفرنسى (دى لوز) قد بدأو أعمالهم من نقطة انطلاق واحدة. ومحطة الانطلاق تلك هى الإفراط فى الملاحظة لجملة الإبداع الفنى المطروح أمامهم للفحص والدراسة. فالملاحظة الدقيقة لكل مفردات الفن وإمعان النظر فى مختلف جوانبه والإحاطة بتفصيلاته تؤدى حتما، مع الذهنية الصافية واليقظة العالية، إلى الكشف عن القانون الداخلى للعمل فى جزئياته ثم مع توالى الكشف على عينات أخرى استطاع كل منهم صياغة ما يمكن أن نطلق عليه ـ تجاوزا ـ القانون العام لهذا الفن أو ذاك.

ومن نفس الموقع ـ موقع الانطلاق ـ الذى تدعمه العين الراصدة والملاحظة المدققة سوف نجد إسهامات (جون ديوى) فى مجالات الابداع الفنى. وعلى العكس تماما تأتى معظم الكتابات المدرسية ـ ونقصد بها ـ تلك الكتب التى توجه بالدرجة الأولى نحو جمهور طلاب العلم داخل أروقة الدرس بالجامعات. حيث يصر أصحابها على شحنها بشذرات سريعة «بطريقة من كل بستان زهرة». وبطبيعة الحال لسنا مطالبين فى ـ هذا المقام ـ بالإشارة إلى أسماء محددة أو كتب بعينها، ولكن يكفينا القول أن كل شذرة منها لا تحتل من مساحة فى تلك الكتب سوى صفحات محدودة صفحتين فى الحد الادنى وقد تصل إلى سبعة صفحات فى حدها الاقصى، حيث يتم فيها التعرض للسينما أم التليفزيون والنحت والتصوير. . . الخ. وهو ما يعنى بالضرورة اللجوء إلى اكثر التعبيرات شيوعا وإلى الصياغات شديدة العمومية، ودونما الدخول إلى لب الموضوع المعروض أو محاولة العثور على القانون الداخلى للعمل الفنى أو لتقنيات الموضوع الجمالى. وفى حدود ما هو متاح

لهذه الدراسة من مساحة، ومن وقت،أيضا، ومن جملة ما وقع بين يديهـا من بحوث ودراسات منشورة للدكتور (حسن حنفى) فإنه يمكن القول بجواز تقسيم ذلك الابداع طبقا للتصنيف التالى.

أولا: قضايا عامة ذات صبغة نظرية

وفيها يتوجه الكاتب بخطابه نحو جمهور أكثر اتساعا من جمهور الكتاب المطبوع ـ والذى هو قليل بالضرورة ـ قياسا على جمهور الدوريات الشهرية أو الفصلية وفى أحوال نادرة المجلة الأسبوعية. وهو الأمر الذى حدث ذات مرة فى صورة رسائل متبادلة بين الكاتب وبين مفكر آخر هو (عابد الجابرى) ثم بين جمعت تلك الرسائل وأعيد إصدارها فى كتاب، وقريب من ذلك تلك الدراسات التى قام بنشرها فى بعض المجلات المصرية أو العربية. ومفكرنا (حسن حنفى) يزرع الساحة العربية والمصرية سواء بسواء فى حالة من النشاط بحثا عن إجابات أو مشروع إجابات لكثير من هموم الوطن وقد تغريه قضية عارضة يتصل صداها بالواقع أو أنه يركز جهودا مكثفة حول زاوية واحدة أو جانب محدد من جوانب القضية التى يطرحها.

ففى مثال قضية التنوير فى مواجهة الجمود واللاعقلانية التى اتسعت دوائرها المؤثرة ببروز جماعات التخلف والارهاب يشتغل مفكرنا فى بحث هذه القضية الجوهرية من خلال منهج تحليل يطرح فيه ضرورة النظر إلى الجزئيات والتفاصيل المحيطة بالواقع المعاش وصولا إلى فهم الظاهرة حتى يسهل التعامل معها فى نهاية الأمر. فإن فهم الظاهرة «هو الوعى بالموقف الحضارى الكلى الذى يوجد فيه المبدع.. وهو الشرط الأول للإبداع» (من دراسة منشورة بعنوان شروط الإبداع الفلسفى، مجلة فصول) وقد يجد القارىء وشائج قربى وخطوط تماس واتصال بين تلك الدراسات المنشورة فى الدوريات وبين دراسات أخرى شغلت بال مفكرنا، وأخذت من وقته وتفكيره مساحة الكتاب بأكمله. وهو الأمر الذى يتردد كثيرا فى مجمل تلك الدراسات، كما تفصح عنه أيضا غالبية النقول والمقتطفات الواردة فى متن الدراسة ويحال فيها على مجموعة من كتب لمفكرنا سبقت تلك الدراسات ويتم تداولها فى المكتبات. وهذه الدراسات ـ القضايا ـ يمكن إجمالها فى عدة محاور رئيسية على النحو التالى.

(أ) مشكلات الأنا والآخر.

(ب) قضايا التحديث بين سلطة النقل ومجاهدات العقل.

(جـ) دفع عجلة التغير الاجتماعى وإزالة عوائق وعقبات إنطلاقها.

(د) محاولات فهم النص التراثى بوصفه نصا تاريخيا.

وقد تتحول القضية العامة التى يلتقطها الدكتور (حسن حنفى) من حالة السخونة والتأجج، كما هى فى واقع التداول اليومى بين الناس إلى معالجة شديدة التأنى مكتسية بنوع من الهدوء والرصانة. وتصبح نوعا من الرياضة الفكرية العميقة هنالك ينشط عقل الفيلسوف وتنثال على لسانه الحجج والمقولات. وهو يقلب الأمر على شتى وجوهه ويفتش فى داخل كل زاوية منه بحيث لا يترك من عناصر الموضوع المطروح شيئا لم تتم دراسته أو فحصه. والأمر المحقق هنا هو أن الكاتب قد اغدق على قارئه - ربما - إلى حد التخمة صنوفا عديدة ومتنوعة من أطباق مائدة المعرفة. والكاتب يرجو من ذلك هدفا واضحا يمكننا ملاحظته من تلك الكثرة الوافرة من الأمثلة والاستشهادات والنقول التى تفيض بها بعض الدراسات. والأمر المحقق ثانيا هو الرهان الرابح الذى يفوز به دائما مفكرنا عقب كل وجبة عامرة من الدراسات التى يطرحها على جمهوره. غير أن الأمر المؤكد أخيرا هو أن عملية نجاح مفكرنا دائما فى تحقيق منفعة ومتعة القارىء الذى يفوز باطباق بستان المعرفة، ووجها الثانى متعة الفيلسوف بتحقيق تلك الرياضة الفكرية، وهو ما يعنى أن كل نشاط يمارسه العقل الفلسفى البحت يكون دوماً على حساب تضييق مساحة الحركة أمام العقل المتمرد الطموح وتكبيل نشاطاته. فالرهان الحقيقى الذى يكسبه دوما مفكرنا (حسن حنفى) يعود - بالقطع - إلى فورات ذلك العقل المتمرد وإزاحة كل عوائق الحركة من مسارات انطلاقه المحلق الوثاب وقد تكون بعض الدراسات المنشورة شاهدة على المحاولات الدائبة التى يبذلها - دون كلل أو ضعف - ذلك العقل المتمرد وهى أيضا شاهده على الممارسات المتعسفة التى يقوم بها الفيلسوف فى مواجهة التمرد وحالات العصيان الفكرى. وقد يجوز لنا الإشارة إلى دراستين على سبيل المثال تعززا من وجهة النظر تلك، وهى الدراسة المعنونة بـ (الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم)، وكذلك بحث «تجديد اللغة شرط الابداع».

ثانيا: مجموعة الدراسات والأبحاث التى تقدم بها مفكرنا إلى بعض المحافل والندوات الأدبية فى مناسبات خاصة وسوف نركز جهدنا على الإسهامات الذى شارك به الدكتور (حسن حنفى) فى الندوة الدولية التى عقدت فى كلية الآداب جامعة القاهرة تحت عنوان «نجيب محفوظ والرواية العربية»، فى الفترة من (١٧ - ٢٠) مارس عام ١٩٩٠، واختار مفكرنا المشاركة بدراسة تحت عنوان، «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ».

ومن المؤكد أن قضية الديـن والعقيدة وكذلك قضية الثورة هي إحـدى القضايا الشائكة والمتشـابكة ـ معا ـ لدى الكثـيرين. وهي أيضا ميـدان صراع وجدال بين العـديد من قوى المجتمع المصرى قد تصل إلى الصخب والتشابك والتنابذ بالأوصاف والنعوت التى قد تصل إلى حد نفى الآخـر وطرده من صفوف جمـاعة المؤمنين وإعلان تكفيـره وتنتهى عند إهدار الدم وإباحة القتل. وقد تظل قانعة بالموقف الهادىء المتـحضر الذى يمليه العقل وتستمر فى صـورة حوارات أو مسـاجـلات داخل القـاعات أو على صـفـحات الكتب والصـحف أو المجلات غير أن تـلك القضية تتحول عند مـفكرنا إلى شاغل مستمر وهم مـتواصل. ولقد قدم الدكتور (حـسن حنفى) إلى قراءه مجموعة من المؤلفـات التى تعالج هذا الموضوع هى «التراث والتـجديد» ثم مشروعه الـكبير «من العقيـدة إلى الثورة» ويقع فى خمـسة أجزاء. وبعدها بعـام واحد طرح للتداول سفـره الضخم «الدين والثورة فى مـصر ٥٢ ـ ١٩٨١». والأخير يشتمل على ثمانية أجزاء. والحديث عن تلك المؤلفات سوف يجده القارىء بصورة أفضل وبكثـير من التفـصيل وبأقلام أكثـر دراية منا فى علاج ذلك الموضوع فى غـير هذه العجالة بين دفتى هذا الكتاب. غير أن ما يهـمنا فى هذا المقام هو التأكيد على مدى شغف مفكرنا بمعاودة بحث قضية الدين والثورة من مختلف جوانب الموضوع فى أكثر من مناسبة.

ويتـحدد الهـدف من دراسته ـ تلك ـ التى شـارك بها فى عـام ١٩٩٠ بالكشف عن العلاقة بين الدين والثورة. والرأى عنده طبقـا لسطور مقدمة الدراسة هو «ليس المهم دراسة الدين وحده أو الثـورةوحدها بل العلاقة بين الديـن والثورة متى يكون الدين أفيـونا ومتى يكون يقظة؟ متى يصبح آخـره ومتى يتـحول إلى دينا». والدكـتور (حـسن حنفى) يصف المنهج الذى عـالج من خلاله الموضوع بقـوله «وتقدم هذه الدراسـة نوعا جديـدا من النقد الأدبى لا يقوم على تحـليل الأسلوب أو وصف الأشكال الأدبية أو رؤية الأبنيـة الروائية بل على تحليل المضمـون الأدبى تحليلا فلسـفيا اجتـماعيـا خالصاً. ويتم تناول الموضوع عـبر المحـاور التالـــية:

١ ـ الدين والجنس. ٢ ـ الدين الشعبى. ٣ ـ الدين الصوفى. ٤ ـ الدين والعلم.

٥ ـ الدين والسياسة. ٦ ـ الدين والدولة. ٧ ـ الدين والمجتمع. ٨ ـ الدين والثورة.

ولقد استلزم الأمر من مفكرنا ـ كى يحقق هدفه البـحثى ـ أن يستعرض جملة الإنتاج الروائى (لنجيب محفـوظ)، وهو أمر شاق بطبيعة الحال وبالغ الصعـوبة أيضا حيث يستلزم

قراءة كل إنتاج (نجيب محفوظ) غير أن تلك الصعوبات مع كثرتها لم تلق الاستحسان ـ فيما يبدو ـ ولم تصادف القبول والاستجابة من بعض كبار النقاد. وهو الأمر الذى نوه عنه مفكرنا فى تواضع جم عندما قدم إسهامه الأخرى فى مؤتمر كلية الآداب فى العام ١٩٩١ حيث يهدى بحثه إلى أ.د. فاطمة موسى التى نقدت بحثى «الدين والثورة» فى أدب (نجيب محفوظ) فى ندوة كلية الآداب عام ١٩٩٠ بأنه عام يتنقل بين موضوعات الروايات دون أن يقوم بتحليل إحداها». هذا رغم أن البحث عرض لجملة الإنتاج الأدبى (رواية/ مجموعة قصصية) لنجيب محفوظ.

وفى ذلك العام ١٩٩١ جاءت إسهامه الثانى تحت عنوان «الفلسفة والرواية ـ دراسة فى توظيف الثقافة الفلسفية فى أدب نجيب محفوظ». وفى مبررات تقديم تلك الدراسة نراه يقول «تعتبر روايات (نجيب محفوظ) أكثر الروايات العربية اقترابا من الفلسفة توظيفا على لسان الشخصيات أو تعبيرا عن الأفكار أو تصورا لرؤى العالم». أما المبرر الثانى لطبيعة اختيار «الفلسفة والرواية» باعتبار نجيب محفوظ «خريجا لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٣٤»

ويعود الدكتور (حسن حنفى) لتطبيق منهج «تحليل المضمون» وهو المنهج الذى سبق أن استخدمه فى معالجة بحث «الدين والثورة فى أدب نجيب محفوظ» وذلك «لما يتضمنه من دقة فى الحصر تسمح بدقة فى الحكم». غير أن ثقل الامانة العلمية التى يخضع الفيلسوف نفسه لها، هى التى تجعله يردف قائلا: وبالرغم من قصور هذا المنهج الإحصائى الكمى الذى يعتمد على ترداد الالفاظ والكشف عن مكونات الفكر فى أحسن الأحوال. بيد أن القصور الذى يعتور منهج تحليل المضمون، وكذلك قصر المعالجة النقدية على فكرة واحدة؛ هى توظيف الثقافة الفلسفية على لسان الشخصيات دون الخوض فى مشكلة عرض الأفكار من خلال رسم شخوص العمل الفنى الروائى، يراه مفكرنا فى مقام المقارنة أفضل كثيرا من «مخاطرة بالنقد الذاتى الانطباعى التأملى الذى قد يوحى بأفتراضات ويقدم نتائج تتعلق بالمضمون والرؤية ولكن يكون عرضة لمختلف التفسيرات والتأويلات طبقا لإحساسات النقاد وثقافتهم الفلسفية والأدبية.».

ويعالج الدكتور (حسن حنفى) موضوعه من خلال محورين رئيسيين :

الأول: تصنيف الفلاسفة فى المذاهب الفلسفية

وذلك من خلال البحث عن أعلام البحث الفلسفى فى التيارات الرئيسة للفلسفة الغربية وهى المثالية والواقعية والإنسانية.

الثانـى: المعانى المختلفة لكلمة فلسفة ومشتقاتها

حيث يقوم الدكتور (حسن حنفى) بإجراءات تحليل كلمة فلسفة ومشتقاتها المختلفة بهدف كشف دلالات الاستخدام المختلفة فى النص (المحفوظى). وهو فى هذه الجزئية يرى الفلسفة التى يتم توظيفها داخل أعمال نجيب محفوظ واقعة داخل عملية ترادف بين مصطلح الفلسفة وفكرة التدوين تارة، وبين نفس المصطلح وبين مصطلح الثقافة. وقد يجدر بنا الوقوف هنا لرؤية المشترك الذى يربط بين ما تقدم، ولكن نؤجل ذلك لمرحلة لاحقة.

ثالثـا: القـراءات النقديـة

وهى تلك الكتابات التى كرسها الدكتور (حسن حنفى) ضمن مجمل إبداعاته المتعددة ـ كى ـ يعالج من خلالها بعض ظواهر الإبداع الفنى فى مجال السرد الروائى. ويجدر التنويه بأن مجال تركيز هذه السطور سوف يتعلق فقط، بالدراسة التى نشرت فى «مجلة القاهرة» العدد (١٢٧) بتاريخ (يونيو) ١٩٩٣، وهى الدراسة التى جاءت تحت عنوان «الرسم باللغة و. . . . الكتابة بالجسد».

حاشـية أولـى:

«حسن حنفى ـ وفعل الكتابة».

تبدو الكتابة عند مفكرنا واحدة من أبرز ظواهر الفعل الإيجابى وإحدى دلائل الحياة مثل الشهيق والزفير وخفقات القلب ونبضات الدم فى العروق. تقترب أحيانا من شكل وتعبيرات الغريزة. وتبدو نشاطا أو حركة دائبة للممارسات التفكير والعقل. ولكنها فى كل الأحوال ليست ظاهرة وجودية فقط، وإنما هى ـ أيضا ـ بمثابة الشرط الضرورى والمكمل لعملية الإبداع. والكتابة/ الإبداع عنده طريقة للتواصل مع الآخرين وجسرا ممتدا فيما بين الأنا/ الداخل، والآخر/ الخارج.

وقناة التوصيل، عنده، عمادها مفردات اللغة وصياغات الالفاظ فى سياق توليد المعنى. فإن اللغة كما يراها هى «ثوب الفكر، وعن طريق الثوب يمكن النفور من الشخص أو الإقبال عليه، عدم إدراكه أو الانتباه إليه» (من دراسة تجديد اللغة شرط الإبداع). والكتابة أخيرا هى بداية الحضارة وهى أحد أفعال الله كما يقول عنها «فالكتابة فعل إلهى» ثم هى فعل بشرى (من دراسة الكتابة بالقلم، والكتابة بالدم).

حاشـية ثانيـة:

تأتى هذه الدراسة والمعنونة «الرسم باللغة و. . الكتابة بالجسد» وقد تصدرها عنوان شارح يكون بمثابة البوصلة المرشدة والاشارة الهادية، أو هى مفتاح الدخول إلى ثنايا الدراسة، حيث تقول كلماتها: «قراءة نقدية لرواية جديدة ترى أن العمل الإبداعى تعبير عن اللاشعور وتجسيد للوعى المكبوت يكشف عن نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة».

وهكذا يحدد صاحبنا ومنذ اللحظة الأولى شروطا للقراءة يفسرها من بعد ذلك، وجنبا إلى جنب وبالتوازى يضع شروطا للإبداع حيث يراه تصويرا للاشعور وتجسيدا للوعى المكبوت يكشف عند نفس صاحبه ويعكس صورته كمرآة. وهنا نستطيع أولا: أن نلمس منطقة تلاقى ما بين خطة (حسن حنفى) فى استراتيجية القراءة/ الإبداع وبين ما قاله به علماء التحليل النفسى (فرويد ويونج ورانك). حيث يتبدى ذلك المكبوت داخل طبقات اللاشعور إلى مادة إبداعية تتصف بالجمال والتناسق. والمبدع عندهم شخص يحاول حماية نفسه من التدمير/ الانتحار أو الجنون/ الانفجار كما أنه مراوغ نشط يرفض الشفاء فيواصل الإبداع بديلا عن الشفاء.

ثانيـا: يمكننا العثور على مساحات للتفاهم، قد عقدت، بين معالجات النقد فى الكشف عن دخائل وصفات الذات المبدعة وبين تعريفات النقد لعمليات الإبداع لدى جماعات السورياليين والرمزيويين، حيث يهربون من حقائق وأحداث العالم الخارجى إلى تلك الحقيقة الأبدية التى تقع داخل ذواتنا فى منطقة اللاشعور. حيث يمكن القول بأن الإبداع الفنى لدى صاحبه يتحول إلى نوع من أنواع أحلام اليقظة. يقوم الخيال الفنى الجامح بالتحليق دون قيد من أحداث الواقع إلى مراقى الخيالى ثم يواصل تلك الرحلات المكوكية فيخلق من الشطحات والتهويمات ومن خلال قدرات فنية محبوكة تعتمد على ذاكرة بصرية وسمعية خلاقة ومخيلة نشطة تستطيع أن تحول كل ذلك إلى واقع من نوع معين..

وفى هذا النص الذى نشرته «مجلة القاهرة» يعالج الدكتور (حسن حنفى) موضوعه النقدى عبر علة مداخل أو محاور:

الأول: يختص بالمشكلات الوظيفية والقدرات الكامنة داخل الحروف والكلمات فى عملية تشكيل المعنى من خلال لوحات لغوية. وهو ما يطلق عليها الرسم باللغة «أى استعمال اللغة أداة للتصوير وكأن اللغة فرشاة رسام يخطط بها لوحة تكتمل عناصرها».

وهو يرصد أيضا جانبا آخر من جوانب استخدام اللغة متمثلا فى الأبنية الزمنية للفعل ويستطيع أن يحدد أبرز ملامح تلك الظاهرة من خلال سيادة استخدام صيغة الفعل الماضى. ويحدد مظهرا آخـر فى بنية اللغة المستخـدمة فى القص حيث يقرر توفر عنصـر التقابل بين الجملة الاسمية والجملة الفعلية. وكذلك القـصر المتناهى للجملة المستخدمة فى السرد حيث تقصر على فعل وفاعل حيث يصفهـا بأنها «طلقات المدفع» حينا و«طلقات الرصاص» حينا آخر وقد يغير الوصف إلى مصطلح «طلقات الألفاظ».

الثـانـى: وهو المحور الأكثر بروزا فى مجمل المعالجة الـنقدية كما وأنه المحور المستمر عبر معظم صفحات المعالجة وهو ما يطلق عليه لفظ «الجسد». وتتأكد أهمية ذلك المحور من جملة الملاحظات التالية.

(أ) يختـصه المؤلف على نحو مميز يجـعله أكثر بروزا واسـتحواذا على انتبـاه القارىء وتركيـزه. وهو يجعله ملمحـا رئيسيـا وصفة جـوهرية حيث يطلق عليه تعـبير «الســمة». والسمة هى صفة الشىء وخصيصته التى يوصف من خلالها ويتم التعرف عليه.

(ب) يجعله المؤلف وسيلة للتعبير ويرتفع به إلى رتبة الوظيفة التى تؤديها حروف اللغة وكلماتهـا. والمؤلف يكسب «الجسـد» ـ طاقة بلا حدود ـ فى القـدرة على أداء المعنى المراد توصيلـه فى مسـتويات المعنى المبـاشـر ويمنحه قــدرة أخرى فى مـسـتوى المعـانـى الضـمنية والدلاليــة.

فالجسد عند الدكتور (حسن حنفى) وسيلة من وسائل الاتصال وهو أداة للغة وأسلوب فى الفعل وطريقة فى الحركة ووجود فى العالم.

والكتابة فى عرف الدكتور (حسن) وكما هو وارد فى دراسته النقدية وسيلة لإتمام فعل الكتابة بل ولإنشائهـا منذ البداية. وهى أيضا مادة لفعل الكتابة بل ولإنشـائها منذ البداية. وهى أيضا مـادة لفعل الكتابة كمـا أنها موضوعـاً للكتابة ومادة للتـفكير. كل ذلك يمكن الوقوف عليه من منطوق العنوان، الذى اختاره المؤلف، لنص معالجته النقدية. ويضاف إلى ذلك جملة العناوين الفـرعية داخل متن الدراســة مثل «التفكير بالجـسد وانتهاك الجـسد» أو سياق الاختيـارات التى يقدمها كلواحق لكلمة «الجسد» مثل الاجـساد وسيلة لإثبات الذات بمعنى أنها إشارة للتحقيق والتعيين، أو «الجسد المتهالك» تعبيرا عن الذل والانكسار. وهناك الانتقام من الجسد. وكذلك الجسد الحلم والجسد الخوف وهو ما يؤدى بالضرورة إلى «انهيار

الجسد . . وإنهيار الروح». وبعدها ينفتح الطريق باتساعه إلى السقوط والمهانة «عندما يتحول الجسد إلى شيء. وعندما تتكوم الأجساد وكأنها جثث أو منقولات». وهكذا تتسع دائرة توليد المعانى وتتشابك خيوطها لتصنع نسيجا منمنما من تلك الومضات الحية المشتعلة بالرغبة فى الصيد والطرد بحثا عن تداعيات مبتكرة وافكار طازجة.

وقبل إنهاء هذه العجالة فإنه يمكن لنا القول بأن سمة مشتركة تجمع بين معظم معالجات الدكتور (حسن حنفى) فى مجال الأدب والفن وتلك السمة يمكن تركيزها فى جملة واحدة ذهنية نشطة متوثبة يتلبسها شيطان الفن فتنطلق محلقة كلما تخففت من قواعد الدرس الفلسفى وتندفع إلى شطآن المعرفة الجديدة محققة متعة ومنفعة.

الإنســـــان والقضيــــة

(مقابلات لما تكتمل) (*)

أ.د. حسين عبد القادر(**)

«إلى . . . كى يعلم أن النقد هو حب أبدى».

(من إهداءات حسن حنفى إلى واحد من تلامذته)

«مع أن العالم هو فى ذات الوقت ماتراه، فإن مايجب تعلمه هو أن نراه».

(المرئى واللامرئى ـ ميرلو بونتى)

و . . .

«إنا لانمل من مواجهتك، ولا نروى من مناجاتك، ولا نسلو عن حبنا لك. . .»

(الإشارات الإلهية ـ أبو حيان التوحيدى)

بـــــدء:

الاقتــرابُ من عالـم حسن حنفى، اقتــراب من موج فكرى ـ فلـسفى، ونضــال إنسانى لرحلة عمر لم تستكــن أبداً مصابيحها، لا ولا أطفأتهــا هوج رياح وما أكثرها، أعطى من عمره يانع زهره ـ ولما يزل ـ لمشروعه الطموح، لطلابه، وللانتظار وحلو الأمنيات، ممتداً بذكره وقلمه مهما تعشب فى القلب ـ كما قد نرى ـ شوك المرار. جرحه متعال، لكن أبداً

(*) المقابلات هنا بمعنى Ambigiuty فهى بمعنى Interviéw وبمعنى التضاد نراه فى كلمة تحمل معنيين Antithilecal.

(**) أستاذ علم النفس بآداب المنصورة.

لاتهرب منه الخطى. قد يوجعه نقد متعسف فيتوشح بالحزن نعم، لكنه حزن لايبين ولايفصح.

رأيته في عيون جمهرة من تلامذته ومريديه (الأضداد ـ التوافق) ومنهم الآبق الذى يخلف الحسرة، ومنهم الباقى على عهد لايغيم. وهؤلاء وأولئك أسراب من علمه تتماوج فى عقولهم، وكيف لا وقد تعهد عقولهم بفكره وعلمه (إذ ترجم وألف ونظّر)، وكان نموذجاً للمعلم الذى يقوم درسه على التقويم والإبداع لا التلقين والنقل.

ورأيته في عقول بعض دارسيه ومحاوريه فأشفقت من تسعف الرأى، ونغمة لذاتية ذات لحن مكرور وأن تعدد نشازه، وإن كنت أحسبه يحمل بعضاً من شذرات مسئولية إذ ينأى بنفسه عن رد يصوّب (للآخر أو للذات!!) وهو المقرور من وجع الكلمات وسوء الفهم.

ورأيته فى حديثه معى ـ وسآتى إليه ـ كيف يحمل الكل بين جوانحه؛ آناسى، وأفقاً ممتداً ـ لما يزل ـ لمشروعه الذى تنهل سحابات فرحه إذ يتم جزءاً منه، ويتأسى إذ يحتاج الباقى منه لسنوات، وهو يوقفه حين ينهمر الإنكسار على الوطن[*]، وإن نواصل به ـ يلحق ـ منذ بدء البدء عندما شرع فى كتابة خطة بحث الدكتوراه «المنهاج الإسلامى العام» الذى يقول عنه «أحاول فيه أن أصوغ الإسلام منهاجاً عاماً شاملاً للحياة الفردية والاجتماعية.. من وحدة الذات حتى وحدة الشهود ووحدة الوجود»[1]. وهو إذ تلتقى الوجوه تحس كيف يسكن تلامذته ومريدوه فى مقل عينيه، ورغماً عن القلب الذى ينفطر حيناً وحيناً يُسَرّ، يُلقى بذور حنو ويزرع نبتاً للغد، وتحس أحلاماً يعزفها تنويعات على لحن أساسى لمشروع بدئه الذى يعزفه على قيثارة الفلسفة، والوجود/ الواقع، ليختصر الكون فى كلياته، وأتذكر عبارة شكسبير فى مسرحية العاصفة؛ «لقد صنعنا من تلكم الأشياء التى صنعت منها الأحلام»[2]، و...

(*) «الهزيمة اكبر تحول، بدأت أقوال المنزل يحترق، الواجب على الفكر إطفاء الحريق وإعادة بنائه فيما بعد، فتركت التراث والتجديد الذى كنت أكتبه كبرنامج عمل كمشروع مستقلى معتمداً على مقدمة الجزء الأول من رسالة الدكتوراة عن مناهج التاويل.. وبدءت أكتب قضايا للناس الذى جمع فى قضايا معاصرة. الجزئين الأول والثانى، وبعد أن هدأت الأمور بدأت أعيد كتابة هذا البرنامج.» (من حديث مسجل فى لقاء به معى بمنزله فى ظهيرة أحد أيام فبراير «رمضان» ١٩٩٦م).

(١) حسن حنفى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ «الأصولية الإسلامية» (مكتبة مدبولى ـ القاهرة ١٩٨٩)، جـ٦.

(2) Shakespcarc, W. The Tempest, in The Works Of Shakespeare, Macmillan & Co., London, 1921.

وعرفته ـ هوناً ـ فى كتاباته وما أغزر إنتاجه؛ خارطة كبرى تمد العلم/ الفكر بأسفار فى جبهات عدة، التحقيق (المعتمد فى أصول الفقه)، والترجمة (واختياراته تشى برغبته بقدر ماتشى بمعرفته، والإنسان فى التحليل النفسى يُعَرَّف بما هو كائن راغب لامجرد كائن عارف)، والمؤلفات وما أكثرها منذ بدايات التكوين العلمى الحق بفرنسا، وتواصلاً مع مخاض المشروع/ الوطن، والذى أسس من أجله، مع عاشق آخر لمصر والأمة العربية «محمد عودة» العدد الأول والأخير من «اليسار الإسلامى».

ألم نقل إن الكائن الإنسانى رغبة، بل هو وكما يراه التحليل النفسى ـ ويتسق مع روية هيجلية فى فينومينولوجيا الروح على الرغم من بعد الشقة بين فرويد وهيجل، وإن تعانقت الفلسفة الهيجلية بمصطلحها مع التحليل النفسى بمفاهيمه، من أن الوعى بذاته «هو الرغبة، هو الرغبة فى رغبة. . أن أكون قيمة ترغبها رغبة آخر. . وبعبارة أخرى فإن «الرغبة الإنسانية» أى الرغبة الخالقة للوعى بذاته، للواقع الإنسانى، إنما هى فى نهاية الأمر دالة (متوقفة) على رغبة فى الاعتراف من قبل آخر بصاحب الرغبة»[1]، و . . .

وعندما طلب منى واحد من تلاميذ ومريدى حسن حنفى[*] أن أشارك فى كتاب تذكارى احتفائى لبلوغه الستين (وقد تأخر الآن مايزيد عن العامين فهو من مواليد الثالث عشر من فبراير ١٩٣٥) كنت أرى، وهو مانحسب حسن حنفى يراه، متواكباً مع رؤيتى بعينيه، أن أجلو بعض غيم الفهم لدى فيما يتصل بقراءتى لجمهرة من أعماله ومايتعامد معها من صفحات لم تكتب وإنما يجب أن تقال، بجانب ماتفرضه على الأدوات العلمية ـ كمشتغل بعلم النفس والتحليل النفسى ـ من ضرورة سبر غور بعض الديناميات فى هذه الشخصية الغنية بذاتها، بكتاباتها، وبهمومها؛ مشروعاً ووطناً، فكراً وواقعاً، حلماً وتحققاً، ولم يكن حسن حنفى بالغريب عنا، على ندرة فى تصافح الوجوه، لكن الضرورة هذه المرة كانت تحتم فى ظنى تتابع اللقاءات (المقابلات) لنضع نقاطاً على أحرف صامتة لدينا، لعاشق للوطن والأمة العربية، يحمل كتاباته بمينه جبهات ثلاث فى جبهات ثلاث؛ محقق

---

(١) مصطفى زيور. «حدل الإنسان بين الوجود والاغتراب» فى نفس بحوث مجمعة فى التحليل النفسى، (دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٨٦)، (وقد استند فيه العلامة مصطفى زيور الطبيب والمحلل النفسى وخريج الدفعة الأولى من قسم الفلسفة بالجامعة المصرية «جامعة القاهرة الآن» عام ١٩٢٩، إلى دراسة متعمقة لايبوليت فى شروحه لفينومينولوجيا الروح لهيجل. ثم على مقالاته وبخاصة مقالة «فينومينولوجيا هيجل والتحليل النفسى»).

(*) هو العزيز د. أحمد عبد الحليم عطية.

ومترجم ومؤلف (وهذه جبهات ثلاث) وهو فى كلها صاحب مشروع يتصل بالتراث والتجديد بجبهات ثلاث هى: مواقف من التراث القديم، والتراث الغربى، والواقع، تستند من منظور تحليلى نفسى فيما تستند إليه، على إضاءات وامضة فى سيرته الذاتية، والتى أورد طرفاً منها فى الجزء السادس من مجلداته عن «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١» تحت عنوان «محاولة مبدئية لسيرة ذاتية»[1]، وقد قامت على تسع مراحل (من بداية الوعى الوطنى ١٩٤٨ ـ ١٩٥١ وحتى بداية التأسيس العلمى ١٩٨٨). وهنا ـ وفى ضوء مفاهيم التحليل النفسى فى فهم ديناميات الشخصية، ينقص هذه المحاولة المبدئية للسيرة الذاتية، أهم مراحل العمر ونعنى بها سنوات الطفولة الأولى، ثلاثة عشر عاماً هى مراحل أساسية فى لحمة التكوين وسداه، نصدر فيها عن وجهة نظر تتفق ونظريات علم النفس بعامة فى جمهرة مدارسها، والتحليل النفسى بخاصة فى جميع تياراته، من أن مراحل التطور فى الإنسان (مراحل النمو)، هى مراحل للارتقاء تصل الظاهرة بغيرها، ذلك أن ديناميات الشخصية وكمال فهمها كظاهرة نفسية إنما هى «ظاهرة تطور تبدأ من البيولوجى (صراع الحياة والموت) لتنتهى إلى حركة لا نهاية لها إلا بفناء الفرد»[2]، وكأن إنيه الفرد بهذا المعنى عملية تطور لاتتوقف إلا بتوقف الحياة، وتقوم كل مرحلة من مراحل التطور فيها على المرحلة (أو المراحل) السابقة عليها، وقد تختلف مدارس علم النفس والتحليل النفسى على مسمياتها والجوانب التى تهتم فيها بخصائص نوعية بعينها، لكنها أبداً لاتختلف على أن الكائن الإنسانى صيرورة للتنشئة فى سبيلها للتطور منذ لحظة ميلاد، عبر مراحل متعدد يقوم الوالدين (أو بدائلهما) بدور أساسى فى مراحلها الأولى، إذ يستحيل أن يتم التشكل عبر السنوات الأولى من العمر لكائن تمثل طفولته أطول طفولة اعتمادية فى الكائنات الحيوانية، بغير أم (أو بديلتها) فى مقام أساسى إذ هى مانحة شرعية الوجود، وبدخول الأب (أو بدائله) لحقل الرؤية، ثم الأخوة أو الأقران ليتأكد دور الجماعة الأولية Primary group والتى هى الأسرة كمؤسسة تشبع الحاجات وتُقَوِّم وتؤسس لأساليب الفرد فى توافقه مع البيئة فى حقب لاحقة، إنها بنية مادية بمعمارها الثقافى/الاجتماعى «تفرض على الوليد (فى المراحل الباكرة بل ومابعدها) إطاراً لخبرات بيئية خاصة تكون لها دلالتها

(١) حسن حنفى «محاولة ميدانية لسيرة ذاتية» فى «الدين والثورة فى مصر» ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ (مرجع سابق).

(٢) أحمد فائق «الأمراض النفسية الاجتماعية» دراسة فى اضطراب علاقة الفرد بالمجتمع. (دار آتون للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٨٢).

الخاصة وآثارها النوعية.. تختلف عما تكون عليه عند الآخرين»[1] ثم تأتى المدرسة لتنقل الطفل من تبعية الأسرة إلى لبنات جديدة للاستقلالية الراشدة، فهى والحال هذه ليست دوراً معرفياً فحسب بل هى مجتمع جديد يعد الطفل البازغ لمجتمع أكبر، وتسهم مع الأسرة فى غد التوافق والتكيف مع المواقف الجديدة، فهل بالإمكان أن نغفل هذه الحقب أو المراحل الطفلية، التى أسهمت فى التكوين، بل كانت ركيزته، عندما نسمع*عبارة مألوفة سارت مسرى المثل «الطفل أبو الرجل»؟!

بهذا الفهم، والإنسان ـ من زاوية موضوعية تدرك حتمية الذاتية ـ أسير ما أسهم فى تكوينه من علم، كانت تتدافع بداخلى تساؤلات شتى، مابين ديناميات الشخصية وإسهامات حسن حنفى العلمية/الفكرية وبخاصة فى مشروعه الثلاثى الجبهات.

وكان اللقـــاء...

فى تلاطم الموج

بمكتبه أو قل بمكتبته الفريدة الغنية والغزيرة معاً والتى يعرفها عشاق الكتاب ومحبو الكلمة كان التلاقى (المقابلة)، وفى الخاطر محاولة أولى للكشف عن مصادر لثنائية تراها لدى الآخرين فى رؤيتهم له، فعلمه نور يشع ضياءً، وكَلِمُه نغمات ربيع يتردد لحنها على ألسنة محبيه، وهو فى عيون ناقديه (ويمكننا أن نقول أيضاً مخالفيه أحادى النظرة من ذوى الأيديولوجيات الإقليمية ـ العرقية والدوجماطيقيين).جداثل ليل بأفكاره المد بلا بصيص(!!)، نهايتان متباينتان ـ مع اختلاف فى درجات كليهما ـ كانت واحدة من دوافعنا للاقتراب من صرحه، والحوار حول جبهاته (كتاباته) ، كى تلتئم لدينا بعض من فجوات تخيم بالعتمة بين الطيات. ولم يكن يحملنى إليه غير إعزاز لايستتر، وتقدير لجهد مُتبتِّل، بجانب رغبة حميمة فى اكتمال ديناميات المعنى بالأدوات والمفاهيم التى أحسها تحقق مبتغاى.

وكان على أن أقوم بتعليق الحكم Epoché، بلغة الفينومينولوجيا، التى كان إسهامه فى إيضاح دلالاتها واستخدامها فى عديد من مراحل مشروعه، «من تفسير الظاهريات، إلى ظاهريات التفسير» تفرداً يحسب له، وهو ما ألزمنى بدءاً برد الوقائع إلى صرح

(١) صلاح مخيمر «المدخل إلى الصحة النفسية» (مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ١٩٧٥) ط٢.

«الشخصية» التى أبدعت وعكفت على هذه الجبهات الثلاث لتكون إعادة البناء والدراسة من جانبنا، إثراء للعلاقة بين المبدع/المفكر، والمنظّر/الإنسان (الشخصية بدينامياتها وبنائها ومكوناتها)، والشخصية هنا اختزال Reduction للوقائع ورد لكثرتها واقتصاد فى العلم، وهى بهذا المعنى مبدءاً تفسيرياً تمثل محور الدراسات النفسية وبخاصة حين البحث عن السببية وراء السلوك بكافة معطياته (والنشاط الإنسانى بعامة) كمعلول، فهناك دوماً صلة عليه مابين الشخصية (علة) والسلوك (معلول). وبهذا المعنى فإن الشخصية بإبداعاتها العلمية وأنشطتها بعامة فى كافة المجالات والأحوال، هى المفهوم الذى نفترضه لنفسر عبره كافة تنويعات مسالكها، لكن ما الشخصية؟!

أحسبنا نحتاج هنا لتعريف إجرائى تستريح إليه كافة مدارس علم النفس ـ بما فيها التحليل النفسى ـ والذى لم يحفل بتقديم تعريف لها، إذ أن كل اهتمامه كان منصباً على بنيتها، ومافنياته ومفاهيمه المتفردة غير بحث فى دينامياتها ووظيفتها فى السوية والمرض، واللذين يراهما «هما هما من حيث المبدأ مختلفان من حيث الانتظام»، ويفهمان كلاهما (السوية والمرض، بل والانحراف) الواحد بالقياس للآخر إذ لايوجد كائن بشرى بغير صراع، حيث تحقيق التكامل فى الشخصية هدف مطلق تستهدفه فى حالة من التكامل العارض ـ إن صح التعبير ـ، ونسعى إليه ولا بلوغ لمنتهاه، إذ أن امتداد الأنا (موجود)(*) لايقف عند الشعور، الذى لايمثل كل الحقيقة ـ إن كانت كذلك ـ فهناك اللاشعور، ذلك المكبوت Repressed الذى يحتاج إلى جهد جد كبير ليخرج إلى حيز الشعور، وإن كان المحللون النفسيون يرون شواهد له فى كثير من معطيات الحياة اليومية ويمكن لأينا أن يمسك بقاعه اللاشعورى إذا ما أدرك قيمة حدس الكبت Intuition of repression على حد تعبير باشلار[1] وهو كما يعرف أهل الفلسفة ليس محللاً نفسياً، بل فيلسوفاً يمثل إسهامه فى الابستمولوجيا المعاصرة نموذجاً متفرداً فى ظننا). لكن مرة أخرى ما هو تعريف الشخصية الذى نستند إليه لمعرفة الماوراء Meta ماوراء النفس

(*) من إبداعات حسن حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا» أن جعل عنوانه الرئيسى «تعالى الأنا موجود»، أغلب الظن ادراكاً منه كامنه لقصديه سارتر انتقالاً من الأنا أفكر عند ديكارت إلى معناها الثرى عند هو سيرل والفينومنيولوجيا.

(١) جاستون باشلار «تكوين العقل العلمى» ترجمة خليل احمد خليل، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٢).

Metapsychology[١] عنى به علم نفس الأعماق Depth psychology الذى يهتم بالأبعاد الدينامية والتطورية والاقتصادية والطوبغرافية والبنيوية للشخصية باعتبارها علة كل نتاجات الفرد؟!

سنستعين هنا بتعريف جد بسيط ودال للعلامة أولبرت Allport وفيه يقول «إن الشخصية هى هذا الانتظام الدينامى للفرد لأجهزته النفسجسمية التى تحدد توافقاته الأصيلة مع البيئة»[٢]، إنها بهذا المعنى جدل العلاقة بين الأنا ـ أنت، والذى يلتحم فى نتاجها الكلى وجود واغتراب معاً كان بذاته نتاجاً لتواصل بين ذاتى Intersubjective يلزم ـ فى ظنى ـ بتواصل بين ذاتى جديد هو بمثابة نفى Negation أو علّة بلغة اللاكانيين وسيلة لإمساك بالتنصل (نفى النفى) Denegation[٣] الذى قد يضع يدنا على مسارب تشبثات الأنا، أى أنه إمساك بالوجود داخل الاغتراب، ومن هنا وبهذا المعنى وغيره من أسباب جئت على طرف منها فى صفحات سابقة كانت المقابلة الأولى مع حسن حنفى، والقلب مشتاق للحظة يتفتح فيها زهر الكلام مع هذا الموسوعى، صاحب المشروع الحضارى بجبهاته الثلاث . . . و . .

المباغتـة

وكنت أعرف ـ والمرء أسير معرفته ـ أن ثمة ثالثاً مشتركاً بيننا هو لاشعور كلينا، كما أن هناك علاقة طرحية Trnsference نجدها فى كل علاقة إنسانية؛ موجبة أو سالبة أو ثنائية للوجدان Ambivalence، ومن جانبى كنت أتوقع ما لايتصور، بقدر ماكنت على قناعة

---

(١) لفرويد خمس مقالات شهيرة كتبها فى إحد عشر أسبوعا بدءا من مارس ١٩١٥ وانتهى منها فى بواكير مايو من نفس العام، وهو ما أشار إليه أرنست جونز Irnest فى كتابه «حياة وأعمال فرويد» Ernest Jones: The Life and Workes Sigmund Freud, Basic Book, lv.y, 1995.

وقد نشرت بالجزء الرابع عشر من الطبعة المعيارية S.E التى أشرف عليها استراشى وأنا فرويد، وهذه مقالات هى «الدوافع الغريزية ومصائرها ـ الكبت ـ اللاشعور ـ تكملة ميتاسيكاوجية لنظرية الأحلام ـ الحداد والميلانكوليا»، والمحللون النفسيون يرون أن أبعاد الميتاسيكلوجيا والتى يتعمق بها أى ظاهرة نفسية تقوم على بعد التنشئة «البعد التطورى»، والبعد الاقتصادى «من ضعف الأنا أو قوته. والكبت الأولى والثانوى، وصولا إلى ميكانيزمات الدفاع وطبيعة العلاقة بالموضوع»، البعد الطوبوغرافى «ويتصل بتصور مفاهيم الشخصية من هو وأنا Ego وأنا أعلى Super Ego بجانب التقسيم النوعى الشهير للشعور والقبشعور واللاشعور والبعد الديناميكى، وأخيرا البعد البنيوى. انظر Freud, S. The Standered Editin (S.E), Vol. 14, Hogarth Press, London, 1975.

(2) Ollport, G. Personality, a Psychalogcal Interprelation, Henry Holl, New York. 1937.

انظر أيضا فرج طه، «أصول علم النفس الحديث» (دار المعارف ـ القاهرة ١٩٨٩).

(٣) يرى التحليل النفسى متسقا فى ذلك مع رؤية فلسفية أن النفى ضرب من الحكم، وقد يكون البديل العقلى للكبت ولفرويد مقال بعنوان «النفى» نحسبه جديداً بالقراءة. Freud,s (1925) The Negation, S.E.Vol 8, Hogurth Press, London, 1975.

بعبارة هيجل فى فينومينولوجيا الروح «الشىء الأهم إذا فى الدراسة العلمية هو أن تحتمل جهد التصور»[١] وفجأنى حسن حنفى بما أحسبته ـ وقد أكون مخطئاً ـ بتردد يفسد ماكنت قد أعددت نفسى له كهدف من المقابلة، وتذكرت «قد ترتد الهيلة مام الحقيقة وتنزع إلى المحافظة على ماتوشك فقدانه»[٢]، وتذكرت مقولة هيجل «الوعى. . إنما هو فعل تخطى المحدود»، وهأنذا ألتقى وجهاً بوجه بما يعوق التخطى وللعلامة حسن حنفى أسبابه فكيف كان ذلك؟

بدأنى بكل دفئه الذى يعرفه له الجميع، وبدماثته الحنون، وإن شابهما ـ فى ظنى ـ تسرب لارتياب أحسبه نتاج خبرات سآتى إلى طرف منها. . قال بعد حوارات مؤانسة ومن قبل أن أقوم بتشغيل جهاز التسجيل الذى كنت أحمله معى؛

(الحقيقة أنا أخشى باستمرار من «الفكّة»)

وهو ما أحسبه حدس شعورى بعلم النفس وأدواته، إذ تعنى العبارة خشيته من الاهتمام بالتفاصيل الصغيرة على حساب الكليات والقضايا الكبرى!!، ولم يكن غريباً التداعى الطليق Free association إلى جورج طرابيشى ومحاولته فى «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى»!!، ونهجه المتأثر فى جانب منه بترجماته المبتسرة لفرويد[٣]، وما يمكن أن تسببه فى النفس جروح هذه الاستخدامات للمصطلح التحليلى النفسى من قبيل «الغريزة القبتاسلية، والقدرة الفالوسية وما إليهما»[٤]، ولم

---

(١) هيجل «علم ظهور العقل» «فينومينولوجيا الروح» ترجمة مصطفى صفوان (دار الطليعة ـ بيروت ١٩٨١).

(٢) هيجل. المرجع السابق (ونجد الإشارة هنا إلى ترجمة العلامة صفوان لـ Anxiety بالهيلة، ويترجمها أحمد عزت راجح بالحصر «من التعبير القرآنى حصرت صدورهم».

(٣) جورج طرابيشى «المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسى لعصاب جماعى» (رياض الريس ـ لندن ١٩٩١).

(٤) ترجم جورج طرابيشى عديداً من أعمال فرويد، وكلها ترجمات عن الفرنسية، وهنا تكمن السوءة الأولى فعديد من هذه الترجمات الفرنسية بها اختزالات ونقصان عن الطبعة المعيارية الإنجليزية المعتمدة من الجمعية الدولية للتحليل النفسى، ومن ثم عن الطبعة الألمانية ذلك لو غضضنا الطرف عما فى الترجمة أحيانا من اضطراب للمعنى بسبب غيبة فهم متخصص للتحليل النفسى لكن الأشد نكاية هنا الاتجاه الشوفانى والذى لا ينفرد به وحده بل يشاركه فيه جمهرة من المترجمين والكتاب اللبنانيين بخاصة والمشرق والمغرب العربى بعامة ـ فيما يتصل بترجمة المصطلح. ولإيضاح الأمر أن على عاتق مصر «وذلك اقرار لحال وتاريخ» وعلماء النفس بها كان لهم قدر الريادة، ففى قسم الفلسفة بجامعة القاهرة «جامعة فؤاد» كانت للدراسات النفسية نصيب فى برامجه، وأنشأن مصطفى زيور أول قسم متخصص لعلم النفس بجامعة إبراهيم «جامعة عين شمس» عند إنشائها عندما استدعاه طه حسين وكان وزيراً للمعارف فى آخر حكومة للوفد (١٩٥٠) ليؤسس قسم للدراسات النفسية على غرار السوربون، وفى هذا القسم قام بالتدريس رعيل أسس الأجيال، وقامت حركة ترجمة واسعة بجانب نشر أسهمت فيه مجلة «علم النفس» التى أسسها يوسف مراد مع مصطفى زيور (يونيو ١٩٤٥ ـ فبراير ١٩٥٣) وفيها كان أول «نواة لقاموس علم النفس» منذ العدد الأول. ومع إشراف مصطفى زيور على المؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى (دار المعارف ١٩٥٧) وتصديراته ومراجعاته لهذه الترجمات. استقرت مصطلحات بعينها، احتاج مصطلح منها على سبيل المثال هامشا امتد قرابة الصفحة فى الترجمة الرائعة والرهيفة والشديدة الدقة معا لتفسير الأحلام والذى ترجمه «الطير المحلق لفرنسا» عن الألمانية مستعينا بالإنجليزية والفرنسية بل والإيطالية، وعلى هذا النحو جاء جهد سامى محمد على «الذى استقر مقامه بفرنسا أستاذا بجامعة باريس ومدير لوحدة الدراسات النفس جسمية بها»، والذى أضاف بروح العالم وجهده وتقديره لاحتياجات الواقع، ثبتا للمصطلحات وترجمتها بنهاية ترجمته لكل من كتابى «ثلاث مقالات فى نظرية الجنسية» و«الموجز فى التحليل النفسى» لفرويد، ثم بعد ذلك كله نقرأ «كما هى» ترجمة لـ Identpi-cation (!!) أو «نزوة» لـ Instinct (!!!) أو «هوام» لـ Phantary (!!!!).

أكن بحاجة لاستشفاف محاذير المقابلة، وإن لم يضن الرجل على بمستدعيات ورؤى فيما وجهت إليه دفة اللقاءات التى تتابعت لتصبح ثلاثاً، آثرت ألا أتطرق فيها لما يظنه سينتج «الفكة»، وهو ماينسحب لديه ـ فى ظنى ـ على علم النفس بعامة، وقد كان واحد من أعلامه رئيساً لقسم الفلسفة وأستاذاً لعلم النفس الصناعى والفسيولوجى والتجريبى، وذهب حسن حنفى ضحية لطائفيته وتعسفه فى استخدام الحق فى تقديره للدرجات التى يستحقها الطالب حسن حنفى آنذاك والتى كانت بجانب عوامل أخرى سبباً فى ضَيَاع «الامتياز وإن كنت مازلت أول الدفعة...»[1]. وهكذا جاءت ساعة الرحيل لفرنسا تحت وطأة «الجو النفسى»..

لا أريد أن أتعسف أنا الآخر فى استخدام الحق، حق استخدام مفاهيم التحليل النفسى فى سبر غور الشخصية، مادمت آثرت اختياراً ألا أبتعث شجوناً، وبدلاً من أن يكون عنوان هذه الدراسة «حسن حنفى، الإنسان والقضية»، لم يكن مناص من أن أضيف «ومقابلات لم تكتمل»، إذ عدلت عما كنت أنتويه وقد كان مقصدى أن يكون جشطلتا (كلاً)، لاينفصل فيه الجزء عن الكل المتمفصل فيه، ورؤية تحليلية نفسية تتفق مع النظرة الجشطلتية التى يشير إليها حسن حنفى، ويعرف أنها تفترض منذ البدء مبدأ المعنى حيث الرابطة العلية «لايمكن أن تكون مجرد تتابع واقعى... بل هى رابطة ذات معنى»[2]، ولا غرابة فى ذلك فقد استلهمت الجشطلتية فكرة حدس الماهية من الفينومينولوجيا دون أن تفقد استقلالها كمدرسة فى علم النفس أسهمت فيه إسهاماً فريداً، قضى عليها على حد تعبير بول جيوم «فرط ثرائها»، والتحليل النفسى من ناحية أخرى (وفيه كان لى ميلاد معرفى) هو الذى لايرى الإنسان إلا باعتباره معنى ودلالة فى كافة أحواله، ويرد كافة الوقائع، حتى مايبدو غير منطقى، لقوانين فهمية تقوم أول ماتقوم على بعد المعنى وتتنامى دراساته وتياراته ليتعانق بعضها عودة إلى رحم الفلسفة، وما لاكان Lacan, J. ومدرسته التى لم تعد قاصرة على فرنسا، بل وازداد انتشارها عبر العقود الثلاثة الأخيرة انتشاراً مؤثراً يعلى من لغة اللاشعور، ويؤسس لوكائز لم تعد مجرد إعادة لقراءة فرويد كما كان بدؤها (من أسمائها اللامعة فى فرنسا والعالم إن لم يكن ألمعها المحلل النفسى اللاكانى المصرى مصطفى

(١) حسن حنفى، «الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١» «الأصولية الإسلامية» مرجع سابق.
(2) Koffka,K., Principles Of Gestalt Psychalagy, Routledge & Kegan Paul, London, 1950.

صفوان)، وهناك بنزفانجر .Binswanger, L وهو من الرعيل الأول الذى شارك فى لقاءات الأربعاء التى كان يعقدها فرويد منذ عام ١٩٠٦، وهو مؤسس منهج العلاج بالـ -Dasei nanalyse وأحسب أن تعبير Dasein فى صميمه تعبير فلسفى، ومن قبل ومن بعد فالتحليل النفسى على حد تعبير لاجاش «فعل هو البحث»[1]، والموقف بما آل إليه الأمر «بحث لما يكتمل».

إلماحات على غير المكتمل

من الظلم أن نحمّل حسن حنفى وحده مغبة اللامكتمل، فمسئوليتى فيه لاتقل ـ بل تزيد على مسئوليته، فمن المنطقى أن تكون له رؤيته فى الآخر، وهى رؤية قابلة للتفسير، ومن غير المنطقى أن يكون إحجامى مع أول إشارة منه «للفكة» سبيلاً لصدمة معرفية، إنه خجل أو حياء لامكان له فى العلم، وأستطيع رده فى نفسى لمغبات لاشعورية تتصل بميكانيزم دفاعى جد واضح، ويكشف عن أغوارها أنه ميكانيزم الفعل الرديد (أو صيغة رد الفعل) Reaction formation، وليس غريباً فى هذا السبيل أن يُعرف الشبيه بالشبيه، فقد سألت ـ ضمن ما سألت ـ حسن حنفى عن ذلك الموقف الصامت المتسامح معاً من أوجه النقد التى تجاوزت المقالات إلى تأليف الكتب بجانب إحجامه عن حوار مخالفيه وما أشتمه نرجسية شموس لديهم، وهنا قادنا التداعى إلى:

«المفكر العربى يرى نفسه نجماً زاهراً ـ السيوطى يكتب النجوم الزاهرة ـ كل منهم يريد أن يصبح بمفرده فى ليل بهيم لايرى غير نفسه، ولا يرى غير أفكاره هذا أحد الأسباب، بينما هناك متسع، فالليل بهيم للغاية ومتسع، ولا يستطيع نجم واحد أن يسطع، ربما هذا ورثناه منذ فجر النهضة العربية، لما كانت الثقافة العربية تتحلق حول أفراد، الطهطاوى فى مصر، خير الدين التونسى فى تونس، الكواكبى فى الشام... هذا مفهوم فى جيل الرواد، لكن الثانى والثالث والرابع والسادس، أظن أن النجوم الزاهرة لم يعد لها مكان، هذا أحد الأسباب، السبب الثانى المداخل الأيديولوجية للثقافة العربية، كل مثقف عربى تمركز حول أيديولوجية ليس بالضرورة أيديولوجية سياسية، على الرغم من أن ذلك وارد، قد تكون أيديولوجية إقليمية، هذا مغربى، هذا مشرقى، هذا خليجى، هذا.... أو قد تكون أيضاً

---

(٢) دانيل لاجاش، «المجمل فى التحليل النفسى» ترجمة مصطفى زيور، وعبد السلام القفاش، (مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٥٧).

مدخلاً عرقياً، هذا شيعى، هذا سنى، هذا درزى، ولهذا عندما يتمركز المثقف العربى حول أيديولوجية سياسية عرقية طائفية يصعب الحوار، وربما السبب الثالث والأخير هو أن المثقف يجد نفسه باستمرار أنه هو البديل، أنه موجود، البديل عن السلطة، البديل عن العالم، البديل عن الأشياء، والبديل عن الحقيقة. . وهذا الذى أسميته أنت النرجسية. . وبالتالى إذا كان هو البديل المطلق، إذا كان هو الفرقة الناجية أمام الفرق الضالة، بالتالى يستحيل الحوار لذلك أرضى ضميرى، وهو كما قال الإمام الشافعى «أنا على صواب وقد أكون على خطأ، وأنت على خطأ وقد تكون على صواب»، وأنا حتى أعكس الآية حتى أعطى نموذجاً للحوار، أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ حتى أعطى إمكانية أكثر للحوار، لكن طبعاً نحن فى حاجة إلى وقت لكى نعرف ماذا تعنى التعددية، وماذا يعنى اختلاف الأطر النظرية. . أنا أعتبر نفسى باستمرار مجتهد، يعنى إحدى الاجتهادات الأخرى، وأنه يمكن إمكانية عمل مشترك فى إطار من برنامج وطنى موحد، ويقوم على تعدد الآراء والتعددية الفكرية إلى آخره. . من يريد أن يحرر فلسطين لأنها أرض المسلمين أهلاً وسهلاً. . لأنها حرية شعب فلسطين، الليبرالية، أهلاً وسهلاً، لأنها جزء من القومية العربية أهلاً وسهلاً، لأنها دفاع عن عمال فلسطين والبروليتاريا العالمية أهلاً وسهلاً، يهمنا تحرير فلسطين بصرف النظر عن الأطر النظرية، لذلك أنا لا أحاور الأطر النظرية، ولكن أسعى باستمرار لإرساء قواعد تعددية، وأنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، وكلنا يجتهد الرأى وبالتالى أعطى درساً للتواضع، لذلك أنا أذكر باستمرار لأولئك الدوجماطيقيين صورة من الإنجيل عندما جلس السيد المسيح يغسل أقدام تلاميذه لإعطائهم درساً فى التواضع».

أى تداعيات تجبرنا لرؤية تتجاوز عدم الرد على ناقديه إلى طبيعة الحوار المونولوجى (الاحادى) إذا صح التعبير، والذى يقع فيه المثقف العربى من وجهة نظر حسن حنفى، لكننا نرى أنه يقدم بذلك - أيضاً فى ظنى - تبريراً للصوت الواحد الذى ينظم حبات كونه؛ مسبحة جبهاته الثلاثة التى تنغلق أصابع صاحبها عليها، ولا تتردد آياتها إلا فى حلقات مريديه، وهى مكتفية بذاتها لاتقتحم، وإن اقتحم معبدها الآخرون، فلا رد. . دعهم. . «أنا على خطأ وقد أكون على صواب، وأنت على صواب وقد تكون على خطأ. .»، صيغة رديدة للتسامح تقفل باب الحوار ليصبح مونولوجا Monologue و. . وفى نقد الآخرين - فى ظنى - مايجب أن يوجه للذات!!

لكني سأقفز على الوقائع وأشير إلى ظاهرة لاتحتاج لجهد البحث من خلال ذلك الحوار الذى قام بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابرى ونشر تباعاً فى حينها (من شهر مارس وبواكير شهر نوفمبر ١٩٨٩) فى مجلة اليوم السابع، ثم أعيد نشره مع الردود والمناقشات بعنوان «حوار المشرق والمغرب»[١]، وأول ما استوقف نظرى، أنه «مونولوج» متواصل لكليهما، قد أتلمس بعض سببه لدى الجابرى، وقد أغنانى حسن حنفي عن تفسير أسبابها (من النجم الزاهر إلى المدخل الأيديولوجى ومايتصل بهما من نرجسية شموس، وإقليمية ضيقة الأفق وكأننا فى مباراة حول فضلى وفضلك، والتنازلات الظاهرية الهامشية لخدمة الآمال فى عملية «بناء معقدة طويلة الأمد» والاتهام الإسقاطى فى «حق العرب أن يشتكوا من شيء من البخل من طرف المفكرين المصريين على أيديولوجيا الوحدة العربية، فقليل منهم كتب فيها، وقليلاً ما كتب هذا القليل»[٢]!!

وكلها من أقوال الجابرى والذى ليس بموضوعنا هنا، لكن ترى هل يمكن أن نتساءل عن بعض عليات الطابع المونولوجى فى موقف الحوار هذا عند حسن حنفى، وبعيداً هوناً عما فسره بنفسه من دوافع لهذا الواقع المرئى عند المثقف العربى؟!

أحسب أن هناك بعض الضرورة لنتف من المقابلات التى لما تكتمل، وفيها حدثنى حسن حنفى عن والده ذلك النموذج الذى يحملك على الإعزاز والتقدير، والذى لا أحسب حسن حنفى يمكن أن يستبعد توحده به فى اهتمامه بالموسيقى، وإتقانه لعزف الكمان، ومواصلته للتدريب عليها فى باريس لولا ظروف أطروحته وحالته الصحية واستحالة الجمع بين الكمان (الفن) والأطروحة (العلم)، وهنا فإن لاعب الكمان الذى استغرقته آلته طويلاً يعرف كيف أنه إذ يعزف فإن اللحظة المكثفة (الاندماج) لايتيح له أن يسمع صوت الآلات الأخرى التى تشاركه العزف، بل هو مستغرق فى ذاته، وحتى حوار آلته مع الآلات الأخرى رهين بنوتتها (التمركز حول الذات)، ومن ناحية أخرى - إذا ماكانت الرؤية السابقة محسوبة على «الفكة» - فإن الكمان بطبيعتها آلة شرقية/ غربية، إنها ثنائية المنحى، والمتأمل لإسهامات حسن حنفى الفلسفية/ الفكرية ومشروعه ذى الجبهات الثلاث سيجد كثيراً هذه المقابلات والثنائيات: التراث - التجديد، النقل - الإبداع، الفناء - البقاء، النقل - العقل... إلخ بل إن الجبهات الثلاثة لديه «ترد

(١) حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى «حوار المشرق والمغرب»، (دار توبقال للنشر - المغرب ١٩٩٠).

(٢) محمد عابد الجابرى، فى: حسن حنفى، ومحمد عابد الجابرى، «حوار المشرق والمغرب» (المرجع السابق).

إلـى جبهتـين اثنتيـن فقـط»[1] لكن أكثـر من ذلك كله أننا نرى فى تآلفية ثنائيـة وجدانية (فكرية) Ambivalence وهو مصطلح صكه بلويلر Bleuler عام ١٩١١ وذاع استخدامه على يد مدرسة التحليل النفـسى لإبراز التناقض والثنائية فى المجالين الوجدانى Affective والفكرى Intellectual وغيرهما، وذلك منذ استخدام فرويد له للمرة الأولى فى مقالته عن ديناميـات الطرح عندما أضفى على المصطلح بعداً ديـنامياً[2]، وقـد يطول الحديث حـول الطابع الطرحى (التحويلى)، والذى نعتبـره والثنائية وجوداً محاثياً Polentiel فى الإنســان مع اختلاف فى الدرجة بقدر الإمساك بالقاع اللاشعورى على حد تعبير ميرلو بونتى، الذى أحسـبه مع باشلار (وهما فـلاسفة فى مـقام أول)، قد اهتمـا بالإمـساك باللاشـعور وفض الكبت، حـتى أن باشلار يرى أنه مـا من سـبيل للتـخطى وتجاوز الـوقفـة بغيـر القطيعـة Rupture التى تستحيل بغير حدس للكبت. . و. .

وأعرف أن عازف الكمـان الفنان إذ ينطلق بإبداعه قد يتجـاوز حدود المنطق المألوف إذ يقدم فى جـملة موسيـقية مـقامـاً بعينه ويتبـعه بنقيضه كأمـر مسـتـملح وإبداعى فى علم الموسـيقى. لكن الموقف فى مـشروع علمى ـ فـكرى، يحتـاج لكل الدقة حـتى لاتتناقض العبـارات ومضمونهـا من صفحة لأخـرى حيناً، وتطول الوقفات ـ مع الإحـباطات ـ عن جوهر القضـية مع غزارة فى إنتاج يتدثر بمعطيـات فى الحياة اليومية حـيناً آخر، وهو مانراه يطمع نقاد حسن حنفى وحساده، ويحتاج منه ـ فى ظنى ـ لما نعرفه له من دقة يحاسب بها تلامذته ومريديه، بقدر مانرى أن من يقوم بغزالية مضادة ـ إذا صح التعبير ـ عليه أن يكون ابن رشد إذ يرد الاعتبار للنظر والتفكير، وفصل المقال هنا ألا يحجم عن رد أو حوار بينى، وليس مونولوجًا نتغنى به، بقدر أهميـة أن يجد إطاره النظرى مسراه فى واقع عملى تفكيراً للوقائع وليس مواكبة عجلى لشذرات فيها، وهو القائل فى مقابلاتنا التى لما تكتمل «الإطار النظرى وسيلة وليس غـاية، والغاية هى فهم الواقع وتغيـيره وتحريكه، لكن أحيـاناً المثقف العربى نظراً لاعتـزازه بثقافته تصـبح الوسيلة لديه غاية والغاية وسيلة، وبالتـالى يتصور أن الثقافة هى الغاية. . ومن ثم يغلق نفسه فى الثقافة وتصبح الأيديولوجيات والنظريات بديلاً عن الواقع، (بينما) الواقع يزداد تأزماً يوماً عن يوم».

---

(١) حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب» (الدار الفنية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ١٩٩١).

(٢) حسين عبد القادر وآخرون، «معجم علم النفس والتحليل النفسى» (دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٨٦)، ط١.

فهل يرضى أن يتأخر موقفه من الواقع (المنهاج، العهد الجديد، والعهد القديم) حتى الآن وهو من كان منهجه نقطة بدء منذ أطروحاته العلمية، لكن المنهج (كجبهة ثانية/ ثالثة) تأخر طويلاً، وإذا كان يخشى مدد العمر، فإنى أخشى - ومن منظور سيكلوجى يستند إلى بعض مما ورد فى سيرته الذاتية بمرتكزاتها التسعة - أن يستغرقه التأمل والنقد الذاتى الشعورى الذى يصنع المقال، وإحباطات الواقع والانشغال بـ «الفكة» (مقالات فيها عطر فكر نعم، لكن ما الجدوى) فلا يتخطى القطيعة ولايمسك بالاغتراب منشغلاً بالاستغراب، فتكون الغربة عن الأنا، ويرتع الآخر آنئذ وبحق «وماتدرى نفس ماذا تكسب غدا، وما تدرى نفس بأى أرض تموت»، إن القضة هنا - فى ظنى - «وقل اعملوا» (بصيغة الجمع)!

أى فريق عمل قال عنه «سأنتبه إلى تكوين الباحثين الشبان...»، لكن ليس من أهل التراث والتجديد أو المؤسسات العلمية فحسب، فحسن حنفى نهر يستطيع أن يجرف كثيراً من العشب، ولايكفى أن نعبر فوق جسد مشروعه (الذى لما يكتمل)، أو أن يركن لجرحه المتعال، أو جروح الوطن، فيسكت عن هذا، وتشغله الوقائع اليومية فى ذاك.

بل عليه - فى ظنى - أن يمضى بركبه - الذى يعمل - ومشروعه الذى يجب أن يكتمل، وأن يمد الحرف بحثاً وعملاً فى آن واحد، وهو من نعرفه طاقة لاتكف وفراديس عشق لمصره وعروبته وقناعاته، وقد يكون الآخر بعض السهد وبعض التقدير، وقد يكون الأنا بعض الشوق وبعض الأرق، لكن الواقع والغد شاطىء العمل وكل الجهد.. و.. وله العتبى حتى يرضى.

حسن حنفى ونقاده

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية (*)

تثير كتابات حسن حنفى كثيراً من القضايا المهمة ليس فى مجال الفلسفة فقط وهو تخصصه العلمى وميدان عمله الأساسى، ولكن فى الفكر الدينى والسياسى والاجتماعى والنقد الأدبى، ويثير مايطرحه من آراء فى هذه المجالات كثيراً من الجدل والنقاش والنقد والهجوم، ولا نبالغ إن قلنا إن ما كتب عنه ـ مثلما كتب عن الجابرى ـ يفوق ماكتب عن أى مفكر عربى آخر من المفكرين المعاصرين. والملاحظة الأساسية التى تفرض التساؤل أن معظم إن لم يكن كل ماكتب حوله كان نقداً له وهجوماً عليه. ومما يزيد هذه الظاهرة تعقيداً أن يأتى هذا النقد وذاك الهجوم من اتجاهات فكرية مختلفة ومتباينة فيما بينها: إسلامية وماركسية وتفكيكية وتحليلية نفسية وغيرها.

والسؤال عن ماهو السبب فى هذا النقد الحاد والهجوم الشديد؟ وعن دور هذا النقد فى إيجاد حركة فلسفية واعية فى مصر وحركة نقدية قادرة على المتابعة والحوار؟ ومهمة الدراسة الحالية مناقشة هذه المسألة، أو على الأقل طرحها للنقاش. فماذا قدم حسن حنفى من آراء فى القضايا التى تناولها فى كتاباته الكثيرة؟ وماهى وجهات النظر المختلفة التى طرحها واستوقفت معاصريه؟ أهى الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الذات والآخر، الشرق والغرب، الماركسية والإسلام، الهوية والخصوصية، الأصولية والاستغراب؟ وماهى

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بآداب القاهرة.

المناهج التى قدمها معاصروه فى نقدهم لهذه الآراء؟ هل هى المناهج التقليدية السلفية النصية أو العقلية، الشعورية الحدسية أو الاجتماعية التاريخية الجدلية؟ وأين محور الخلاف بين حنفى ونقاده هل فى التحليل العلمى المعرفى أو الدينى العقائدى أو السياسى الأيديولوجى؟ ولماذا أجمع كل من كتب عنه أو الغالبية العظمى منهم على نقد أفكاره بل أحياناً الهجوم العنيف عليها؟ هذا هو الإشكال الأساسى الذى تدور حوله الدراسة الحالية، أى قضايا النقد الفلسفى ومناهجه، أبعاده ومستوياته، ويهمنا قبل أن نتناول هذا الإشكال أن ندلى ببعض الملاحظات الأولية التى تلقى الضوء على مانحن بصدده.

الملاحظة الأولى أننا اخترنا بعض النماذج الممثلة لوجهات النظر النقدية المختلفة من أجل معرفة كيف تعاملت مع كتابات حسن حنفى، وهذه النماذج قدمت إما فى شكل كتب مستقلة أو مقالات فى دوريات أو فصول فى كتب مثل: وجهة النظر الدينية التى نجدها لدى كل من: محسن الميلى فى كتابه «ظاهرة اليسار الإسلامى: قراءة تحليلية نقدية» تونس ١٩٨٣، ود. أحمد خضر فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» سلسلة دراسات بمجلة المجتمع، اليمن، أو نقد د. محمد عمارة للتراث والتجديد مجلة المسلم المعاصر، العدد ٧٧، أو محمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وبعض كتبه الأخرى، وبالمقابل نجد وجهة النظر الماركسية كما طرحها ناهض حتر فى كتابه «التراث والغرب والثورة: فى فكر حسن حنفى» الأردن ١٩٨٦، وأديب ديمترى: النخبة الحائرة بين اليمين واليسار (اليسار العربى، العدد ٦٥) وفيصل دراج «حسن حنفى وتنظير اللاعقلانية» (اليسار العربى)، ورفعت سلام: تجديد التراث شرط النهوض فى كتابه «بحثاً عن التراث العربى» القاهرة ١٩٩٠، ود. محمود إسماعيل فى «القراءة الأيديولوجية للتراث العربى» أدب ونقد، نوفمبر ١٩٨٧. وكذلك نجد وجهة النظر التفكيكية التى قدمها على حرب فى كتابه نقد النص بعنوان «حسن حنفى مشروع فكرى مثلث الجبهات» بيروت ١٩٩٣، وقد أسهم بعض الكتاب فى تقديم دراسات من منظور التحليل النفسى كما فعل جورج طرابيشى فى كتابه «المثقفون العرب والتراث» لندن ١٩٩١، وقراءات كل من د. صلاح قنصوة لعلم الاستغراب (الهلال مايو ١٩٩٢) ود. نصر حامد أبو زيد «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى»، ود. فؤاد زكريا فى دراساته المتعددة خاصة «مستقبل الأصولية الإسلامية فى ضوء أفكار الدكتور حسن حنفى».

تلك مجرد نماذج نتوقف أمام بعضها بالدراسة التحليلية، وبالطبع هناك عدد من الكتابات الأخرى وبعض الدراسات الأكاديمية العربية والأوروبية التى خصصت لدراسة فكر حسن حنفى نشير إليها بإيجاز فى مواضع مختلفة من الدراسة لكنها لاتندرج مباشرة ضمن إطار هذه الدراسة، ونفس الأمر ينطبق على التحليلات والعروض المختلفة فى دراسات مستقلة أو مقدمات ترجمات أعماله إلى اللغات المختلفة الأندونيسية والتركية واليابانية والألمانية.

الملاحظة الثانية ولعلها تكون الأولى هى أن هدفنا ليس عرض أفكار حسن حنفى ولا تبنيها للدفاع عنها مقابل ماوجه إليها من انتقادات ولا الهجوم عليها عن طريق تكديس ماوجه إليها من اعتراضات ولا أيضاً وضع الموقفين تجاه بعضهما البعض باسم الحياد تاركين للقارىء استخلاص مايره من هذين الموقفين، بل هو تحليل هذه الأعمال بقصد دراسة آليات النقد الفلسفى العربى المعاصر انطلاقاً مما طرحنا من أسئلة.

الملاحظة الثالثة والأخيرة أننا لن نعرض لكل سؤال من الأسئلة السابقة على حدة موضحين موقف كل اتجاه نقدى من أفكار صاحب التراث والتجديد، بل سنعرض لهذه الاتجاهات النقدية الأساسية فى واقعنا الثقافى والفكرى والتى يكمن خلفها تيارات عقائدية وسياسية؛ مستخلصين الدوافع والأسباب ووجهات النظر التى تقدمها مقابل ما اختارت أن تتعامل معه من قضايا طرحها حسن حنفى فى محاولة لبيان*حركة النقد الفلسفى فى مصر معقبين فى النهاية ببعض الملاحظات الختامية التى تحدد معالم هذا النقد فى أهم القضايا التى يطرحها المفكرون العرب المعاصرون.

أولاً: من الموقف من الغرب إلى مستقبل الأصولية الإسلامية:

(أ) الموقف الطبيعى و«التراث والتجديد»:

يمثل الحوار الدائم والمستمر بين صاحب «الموقف الطبيعى» وصاحب «التراث والتجديد» ملمحاً أساسياً فى حياتنا الفكرية بدأ منذ أكثر من ربع قرن واستمر حتى اليوم. • بدأ هذا الحوار حول الموقف من الغرب، حيث بدأ حسن حنفى بكتابة عدد من الدراسات فى مجلة الطليعة والكاتب والفكر المعاصر بعد عودته من فرنسا وذلك فى أعقاب هزيمة يونية ١٩٦٧. وتوقف فؤاد زكريا ليناقش «موقفنا من التراث الغربى» الذى نشره

حنفى فى الفكر المعاصر (يناير ١٩٧٠) ورد عليه زكريا فى نفس العدد محدداً بداية حوار نقدى مثمر بدأ عقلانياً وأخذ يتحول إلى هجوم واستمر وكاد أن ينتهى انفعالياً. ووصل إلى ذروته فيما كتبه زكريا حول مستقبل الأصولية الإسلامية - والذى نشر بعد ذلك فى كتابه الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة - رداً على مقالات حسن حنفى «الحركة الإسلامية المعاصرة» بجريدة الوطن الكويتية محدداً هدفين له:

الأول: هو بيان أوجه الخطأ والتناقض التى يعرض لبحثها.

الثانى: هو الإدلاء برأيه الخاص فى الموضوعات الخطيرة التى تثيرها (ص ٥٠).

والنغمة الأساسية التى تسود نقد زكريا هى التناقض الذى يسود كتابات حنفى والذى يمثل بالنسبة له لغز يعترف بوقوفه أمامه عاجزاً عن الفهم (ص ٥٤)، فبالإضافة لما يرصده من تناقض فى أحكام حنفى على دور الفقهاء وتحليله لعقليتهم يقف أمام مايسميه بالتناقض الأكبر بين الموقف العام لحنفى فى مقالات جريدة الوطن وموقفه المعروف فى كتبه وأبحاثه الأخرى؛ خاصة «التراث والتجديد» الذى دافع فيه حنفى بكل قوة عن تحويل النص الدينى إلى حقيقة تعاش فى العصر الحديث وهاجم بنفس القوة تجميد هذا النص وتقييده بمرحلة ماضية فى التاريخ (ص ٥٦). ويصدر حكمه الذى ردده عدد كبير من الكتاب بعد ذلك وهو «كيف يمكن لمؤرخ يريد تحديد الموقف العام لحسن حنفى من هذه المسألة ويظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا فى حلقة المتناقضات الجنونية التى تدور فيها معالجة الموضوع» (ص ٥٧).

وهذا النقد الذى انتشر يندرج فى تصورنا فى إطار مايسميه بيكون «أوهام المسرح» حيث ردده الكتاب لأن قائله فؤاد زكريا، بينما هو نقد لايصمد أمام التحليل، فلا أخال ناقداً يتهم البنية الداخلية لنص ما بالتناقض لمجرد أن ما جاء فيه من أفكار يتناقض مع عمل آخر للمؤلف صاحب النص. إن استغراق زكريا فى الاهتمام المبالغ فيه بما يسمى بالاتساق الفكرى وحرصه على المنطق الصورى الشكلى أبعده عن الاهتمام بجوانب أخرى فى دراسته للظاهرة الإسلامية، وهى الجوانب الاجتماعية والتاريخية كما تنبه إلى ذلك ألكسندر فلورس فى دراسته «فؤاد زكريا وجدالياته للظاهرة الإسلامية المعاصرة» مما يجعلنا نتساءل عن حقيقة التناقض النظرى الذى ينتج مواقف متماسكة اجتماعياً وسياسياً مقابل الاتساق النظرى الذى يؤدى إلى مواقف عملية متناقضة!

إن نقد زكريا لاينصب فقط على مقالات الوطن بل يمتد إلى معالجة حسن حنفى للموضوع، وهذا يجعلنا نتساءل هل القضية والغاية والتحليل والنتائج التى قدمت فى «التراث والتجديد» هى نفسها مانجده فى مقالات الوطن عن «الحركة الإسلامية المعاصرة» كما أراد زكريا أن يمرر علينا ذلك فى بحثه المشار إليه؟ أظن أننا لو دققنا النظر وأعملنا الفكر نجد أننا بإزاء خطابين متمايزين أحدهما فلسفى ابستمولوجى وهو مانجده فى «التراث والتجديد» فهو عمل ذو غاية علمية موجه للباحثين والعلماء، بينما الثانى خطابى دينى ذو غاية سياسية يختلف فى الموضوع والتحليل عن الأول. والسؤال: ما الذى جعل فؤاد زكريا - وهو أقدر من غيره على إدراك هذا التمايز - يجمع بين الخطابين ويتعامل معهما خالطاً بينهما؟

فى تقديرى أن خلافاً أساسياً فى التوجه بين حنفى وزكريا يكمن خلف هذا النقد «فزكريا - كما يرى فلورس - من أصحاب الدعوة للعقلانية والحداثة فى الوطن العربى دونما تحفظ على غربية الأفكار العقلانية التى تغلغلت فى مصر والوطن العربى ولو عن طريق الهيمنة والغزو الفكرى وهدفه من وراء ذلك تثبيت الفكر العقلانى الحديث فى الحياة الثقافية العربية». بينما حنفى فى أعماله الفلسفية المتعددة يهدف إلى تجديد الفكر العربى معطياً للتراث الفكرى العربى الإسلامى مكاناً واسعاً فى مذهبه التجديدى». ومن هنا فإن نقاط الاختلاف بينهما شديدة الاتساع، ونستطيع تحديدها طبقاً لمقتضيات بحثنا الحالى فى قضيتين هما:

١ - قضية الهوية والأصالة.

٢ - قضية الموقف من الغرب.

وهما القضيتان اللتان اتخذ فيهما المفكران موقفين مختلفين.

ويتضح هذا الخلاف إذا ماتتبعنا تحليلات زكريا والتى تتخذ من مقالات حنفى ذريعة لمناقشة فكر الجماعات الإسلامية وهو الهدف الثانى - أو قل الرئيسى من دراسته - حيث يرى أن حنفى ينظر إلى نفسه فى كثير من الأحيان على أنه امتداد عصرى لتراث الفقهاء، وينتقى نصوصاً تكشف عن تعاطف وتقدير من حنفى لأصالة الفقهاء القدامى، ويتوقف أمام فهم حنفى للأصالة بالنقد، يقول: «تنطوى عبارات الكاتب على فهم شديد القصور لمعنى «الأصالة الإسلامية» حيث ترتبط الأصالة بالامتناع عن التأويل والتفسير، ويعد تحديث النص الدينى ابتعاداً عن الأصالة» (ص ٥٢).

ومنذ فترة طويلة لاحظنا ـ جوفى Govi ـ أن قيمة زوايا الانكسار ليست هى القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلا طفيفا لكى يبرر دقتها.

وبعد نوجيباور o. Neugebauer كتب لوجين A. lejeune أن هذه الطريقة لضبط السلاسل الرقمية والتى تم التوصل إليها عن طريق الملاحظة كانت مألوفة لعلماء الفلك البابليين. إذن فهذه الطريقة التى لم يقم بطليموس بصياغتها التى توصل إليها الفارسى وكيلر والتى يمكن أن تعاد كتابتها هكذا: زاوية الانحراف

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110 + i}{400} \quad \text{Avec } d = i - r$$

لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت فى عهد بطليموس ولكنها ظهرت فى عهد بن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهمية هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم فى الاستعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبيق قانون سنيليوس Snellius غير أنه عبر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافه الخاص بالزيغ الكروى حث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه ـ بالرغم من عدم الشقة فى القيم الرقمية ـ إلى البحث عن وصف كمى، وبمعنى أدق فإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفته ومفسره الفارسى (توفى فى فى عام ١٣١٩) توصل إلى بحث كمى لم يكن هناك ما يضاهيه لمدى طويل.

كان الفارسى يتبع هدفا واضحا ألا وهو إيجاد لوغاريتم يمكن أن يعبر عن استقلال وظيفى بين زوايا السقوط وزوايا الانحراف من أجل طرح قيم الانحراف لأى خط تلاقى، مع الأخذ فى الاعتبار وسطين محدودين إذن فهو يقسم النسبة [go و o] إلى اثنين [٠ ٤ وo] و [go و ٤٠]، ويقارب الدالة $f(i) = d/i$ عن طريق دالة مماثلة لـ [go و ٤٠] ـ كما نجد نفس الشيء عند بطليموس ـ وعن طريق دالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ [٤٠ و o]؛

$$F(i) = \begin{cases} \dfrac{18000 + 265\, i - i\, 2}{72000} & \text{Sur } [O^\circ, 40^\circ] \\ \dfrac{110 + i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطى التوليد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسه فى نقطة $i = 40$: أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنيات محرقة فى هذه النقطة.

متفاوتة فى المراحل المختلفة التى مـرت بها مصر تحت حكم ثورة يوليو التى يدعى فى بداية مقالاته أن حنفـى يعبر عنها. لانقصـد القول بتناقض أحكام فؤاد زكريا، ولكنـنا نشير إلى المنهج الانتقائى الصورى الشكلى فى التعامل مع الأفكار والأحداث والذى يتضح فى الفقرة الأخيرة من دراسته موضع التحليل والتى يشخص فيها المأزق الحقيقى الذى تعانى منه مصر فى تطلعها إلى المسـتقبل وهو اضطرارها إلى أن تختار بيـن فكر بلا فعل، وفعل بلا فكر. وفى طريقة حله لهـذا المأزق بطريقة أفلاطـونية يقول: «لن يكون لنا خـلاص إلا فى اليوم الذى يصل فيه الذين يفكرون إلى المـستوى الذى يتـيح لهم أن ينقلوا فكرهم إلى حيز الفعل المؤثر، أو يصل الذى يفعلـون إلى المستوى الذى يدركون فـيه قيـمة الفكر المتفـتح والعقل المستنير» وهذا هو نفس الموقف الذى انتقده زكريا فى دراسته لمحاورة الجمهورية لأفلاطون.

(ب) التحليل النفسي، التراث وعقدة الماضي:

ونفس الموقف السـابق من كتابات حنفى ونفس الاتهـامات يكررها جورج طرابيشى فى كتابه «المثـقفون العرب والتـراث: التحليل النفسى لعـصاب جماعى» حيث تـتجلى القدرة الذاتية لمؤلفه فى الإضافـة للتحليل النفسى الذى يمتد به ليطبقـه على نتاج المفكرين العرب «إذ إن التحليل النـفسى مهـما ادعى لنفسـه من قوام العلم الموضوعـى، هو أيضاً فن ذاتى وخصوبتـه كمنهج مرهونة بهذا الشق المرتبط مـنه بشخص «مطبق» المنهج وبرؤيته ومعـرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حـدوسه ورحابتها» (ص ١٠). يتناول طرابيشى العصـاب الجماعى الذى يعرفه بأنه كل خلل أو اضطـراب من طبيعة مرضيـة يصيب الشخصيـة أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفـسية. والعـقدة التى يتمحور حولها العصاب الجماعى العربى هى «عقدة التثبت على الماضى»؛ والذى يخصصه فى خطاب التراث أو الخطاب التراثى فى نتاج الانتلجـانسيا العربيـة المعاصرة أو مايسمى نفـسه بخطاب الأصالة، وكتـاب طرابيشى يتكون من قسمين، الأول: العصاب الجماعى للانتلجانسيا العربية فى الحالة العامة لتمخضه واشتغـاله وتعبيراته، والثـانى حالة مشخصـة وخاصة من تظاهره وهى الحالة التى تقـدمها كتـابات حسن حنفى «الذى هو بلا جدال الممـارس الأكثر تميـزاً والأشمل تمثيليـة والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة» (ص ١١).

وينطلق تحليل طرابيشى فى دراسته من القول بازدواجية العقل فى كتابات حسن حنفى مردداً نقد فؤاد زكريا متوسعاً فـيه مع طلاء فرويدى، فهو يرى أن أول وأكثر مايلفت النظر

فى كتابات حسن حنفى هو قـدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقـضة نفسه (ص ١٠٥)، ومن هنا فهو يصارع لبيان التناقض فى الموقف المنهجى وفى الموقف من القضايا وفى الموقف من الوقائع وفى المـوقف من النصوص وفى الموقف من الأشـخاص ولا يفعل سـوى رصد مايراه تناقض فى كـتابات حسـن حنفى. إن علينا أن نطرح على المحلل الناقد سـؤال حول قدرة التحليل النفـسى على التعامل مع الخطاب العربى المعاصر ونشـير هنا إلى دراسة على الصراف «الخطاب العربى على سرير بروكوست» (الوحدة العدد ٩٢)؛ التى تقدم نقداً مهمًا لمعالجة طرابيشى، وكما يخبرنا الصراف فإن معالجة التحليل النفسى للخطاب العربى المعاصر تقـرأ هذا الخطاب من وجهـة نظر ضيـقة أولاً. وأنهـا تتخلى عن الواقع بمقـدار مايتـخلى «الخطاب العصـابى» عنه ثانياً، وأنها تقـدم قراءة انتقـائية ولا تاريخية ثالـثاً؛ انتقائيـة لأنها تنتخب من الخـطاب العربى مايلائم المنهج الـتحليلى النفسى وتجـبر مـفردات الخطاب على الدخول قـسراً فى حقلهـا الدلالى لا تاريخية لأنـها تقرأ الفكر لا بوصـفه سيـرورة تتصل بحركة الواقع بل بوصفه وضعاً وتحديداً لا بوصفه حركة بل سكوناً» (ص ١٨١)، الانتقائية التطبيـقية، والتعـميم النظرى والقياس من دون براهين وتثـبيت مايتـحرك ويتبدل ومجـانبة الواقع بل تجنبه هى من جملة مايتسم به عمل جورج طرابيشى (ص ١٧٧).

إن توقفنا أمام نقـد طرابيشى الذى اعتمد فـيه كما يظهر فى الفـقرة الأولى من القسم الثانى على فؤاد زكـريا تهدف فى المقام الأول ـ كما أسلفنا ـ إلى بيـان المناهج المختلفة الى تعاملت مع كتابات حسن حنفى، فالتحليل النفـسى كمنهج وطريقة فى العلاج يعتمد على التداعى الحـر الطليق للعصابى أو المريض النفـسى لاستخراج الـعقدة النفسـية المختفـية فى أعماق اللاشعور، أمـا المعالجة التى يقدمها لنا طرابيشى القـائمة على تحليل نصوص حسن حنفى فهى مـعالجة قاصرة تمامـاً لأن النصوص التى يتدخل فيـها المؤلف عن وعى بالتنظيم والحذف والتـعديل والصـياغـة بحيث يقـدم لنا خطابه الواعى الذى يريد إيصاله لـلقارىء تختلف تمامًا طبقـات اللاشعور وتسعي لاخفاء الكبت والعقد فـهل تتيح النصوص المكتوبة الوصول إلى أعماق الكاتب والحفر فى طبقات شعوره؟

إن ماحاوله طرابيشى يتفق فى توجهه الأساسى مع ماقدمه فؤاد زكريا وهو البحث عن التمـاسك الفكرى خلف مـاظنناه تناقضـاً فى كتـابات حسن حنفى فـقد تعـامل مع الظاهر

والمعلن أكثر من تعاملها مع المكبوت والخـفى والمقموع والمسكوت عنه، وهذا ماحاوله على حرب فى دراسته عن حسن حنفى مستغرباً.

(جـ) التفكيكية للهوية وليس للغرب:

يعلن على حرب عن منهجه التفكيكى فى قراءة النصوص، وتفكيكياً يتعامل مع حسن حنفى الذى يعده واحداً من الذين يتصدرون الآن الواجـهة على الساحة الفكرية فى الوطن العربى من أصحاب مشاريع التجديد والتحديث، فهو يتناول التراث تناولاً نقدياً لا يعيد من خلاله النظر فى المفاهيم والمذاهب وحـسـب بل أيضاً فى الأصول ذاتها وهذا إذا لم نقل بأنه يحاول استـئناف الوضع يكاد ينسف الأسس والمسلمات (حرب: نقـد النص ص ٢٨)، فـفى مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة» يعلن حنفى بوضوح وصراحة وجرأة رفضه للمقدمات التقليـدية فى علم أصول الدين الإسلامى. «إنه يحاول أن يثـور على العقيدة بالـتحرر من مقدمـاتها الإيمانية وأسـسـها الثابتـة من أجل إعادة البناء والتأسيس. ولا نبالغ إذا قلنا بأنه يقوم بنقد المقدمـات والأصول وزعزعة أكثر البديهيات القـارة فى العقل العربى الإسلامى» (ص ٣٠)، إلا أنه يرى أن الفيلسوف المسلم لايستطـيع نقد العقائد والمذاهب إلا باسم الدين نفسه «وهذا هو الفصام بعينه» (ص ٣٠)، هذا ماكتبه حرب بعنوان حسن حنفى ثائرا بمناسبة صدور كتابه من العقيدة إلى الثورة ويخـصص له دراسة أطول بعنوان حسن حنفى مستغرباً يناقش فيها عمله «مقدمة فى علم الاستغراب».

يؤكد حرب على «قوة النص» عند حنفى: «فأنت قد تخالفه وتنتقده. ولكن لايمكنك إلا أن تعتـرف وأنت تقرأه بأنك أمام باحـث قدير ومفكر كـبير وكـاتب لامع. إنه يفرض عليك نفسه بقوة أدائه ونصه» (ص ٣٤)، ومن هنا لايملك على حرب حسب منهجه إلا أن يبدأ بالهامش فـهو لايهتم - كما يذكـر لنا - بما يصرح به حنفى بل بما يستبـعده ولا يقوله، منقبـاً عن خروم نصـه وهوامش كلامـه منسجـماً بذلك مع المنحى الذى ينحـوه فى تناول النصوص وهو «مذهب أهل التفكيك» (ص ٣٠).

إن خطاب الهوية فقـد حجيته ومـصداقيته ومآله وينبـغى أن نخضع هذا الخطاب عند حرب لفحص نقدى نقوم خلاله بتفكيك تلك الكليـات المتعالية التى تتشكل منها طروحاته المعلنة وشعاراته الصريحة، والتفكيك يعنى هنا نبش المنسى والمكبوت والالتفات إلى الهامش

والمستبعد والمسكوت عنه»، ومن هنا فهو يبدأ نقضه من الفصل الأخير وبالتحديد من الخاتمة التي يتحدث فيها حنفي عن «النقد الذاتي وحدود العمر» ليظهر هاجس الكتابة عنده.

دعنا نستمع لما يستخرجه حرب من تجربة الكتابة عند حنفي، يقول إن حنفي لايعتبر الكتابة مجرد أداة لممارسة حريته واختلافه أو وسيلة للاهتمام بذاته. لايعتبرها محاولة للخلاص الفردي بل هي عنده هم جماعي. إنها مهمة ورسالة، أداة لتحرير الأمة والجماعة. ولهذا فإن المفكر يتعامل مع نفسه بوصفه سليل العلماء والفقهاء ووارث المصلحين والدعاة في حمل الأمانة الفكرية وفي الدفاع عن الهوية والذات. كذلك يتعامل مع نفسه كمثقف بالمعنى الحديث للكلمة (ص ٣٦) ليخرج من ذلك أن نموذج المثقف الداعية يخترق نص حنفي من أوله إلى آخره (ص ٤٠)، إن مايركز عليه ناقدنا هو أن حنفي يركز في عمله إلى التخلص من سطوة التراث الغربي ويضيف ـ متناسياً ما سبق أن قدمه حنفي في «من العقيدة إلى الثورة» إن دارس الغرب (حنفي)لايريد درس التراث وموضعته».... يعطي حنفي الأولوية لدرس العقل الغربي وموضعته دون العقل العربي، متغافلاً عن أمر وهو أن الفكر الغربي هو الذي أيقظنا من سباتنا الحضاري.. متستراً على أمر آخر وهو أن وجهاً من وجوه أزمتنا الفكرية يتمثل في الخضوع للنصوص التراثية التي تسجننا في زنزانتها» يستدرك حرب بعد حوالي أربعة صفحات في هامش طويل إلى أن حنفي يقف في مواضع أخرى مواقف نقدية جريئة في تعامله مع التراث الإسلامي بل إنه يفوق الجابري في نقده كما يؤكد حرب مستشهداً بقول صادق العظم، وإن كان يرى أن صاحب التراث والتجديد يتردد بين الانغلاق والانفتاح، فهو يقدم نفسه أحياناً بصفته الحارس والمدافع عن الهوية تجاه الآخر وفي أحيان كثيرة يتكلم على التراث بإشارات نقدية يتجاوز فيها أركون الذي يعد الأكثر تفكيكا للعقل الإسلامي» (هـ ٣ ص ٤٤). والحقيقة أننا هنا وفي هذا الهامش بالذات أمام تردد على حرب أكثر من تردد حنفي ذلك لأن ناقدنا التفكيكي الذي لايؤمن بالهوية والوحدة يأبى أن يتعامل مع نص حنفي ككل ويفصل بين أقسام عمله الواحد (التراث والتجديد) الذي يضم «من العقيدة إلى الثورة» كما يضم «مقدمة في علم الاستغراب» ويراه في أحدهما مدافعاً عن الهوية مهاجماً الغرب «الاستغراب» وفي الآخر صاحب مواقف جريئة. وهذا ما أوقعه في عدة أوهام أسقطها على نص حسن حنفي أو أسقطها من نص حنفي المؤلف، فهو يحدثنا عن الوهم الفلسفي الذي مصدره

الذاتية ـ كما يخبرنا ـ والتى ترجع إلى ديكارت بينما الأمر عند حنفى مرده إلى الشعور والخبرات المعاشة ومن ثم فلا فصل كما تصور الناقد بين الذات والموضوع، بل تداخل بينهما. ويحدثنا عن وهم التأسيس حتى يصل إلى صلب مايهدف إليه منهجه وهو مايطلق عليه وهم الأنا ويعنى به «الاعتقاد بوجود هوية صافية فى ماهية ثابتة أو بداية لحظية أو أنا مركزية» يقول: «يواجه حسن حنفى الآخر أى الغرب بهوية غير قابلة للتحديد» (ص ٥٢) ليؤكد لنا أن الهوية تنمو بالاختلاف عن المركز وتبدع وتجدد بتحويل الأصل وصرفه ولا تشذ الهوية الإسلامية عن ذلك. هنا أيضاً يمكن أن نحدد نقد حرب لحنفى فى موضعين هما القول بالهوية والموقف من الغرب. يتحدد النقد إذن بالنقطة التى ينطلق منها الناقد أو قل بالإطار المرجعى له.

ثانياً: اليسار الإسلامى وضعية تاريخية مادية علمانية:

تعددت الكتابات النقدية لما قدمه حسن حنفى تحت عنوان اليسار الإسلامى من كتاب وباحثين فى الفكر الدينى وتراوحت هذه الكتابات بين الكتابة الحماسية الوعظية والتحليل العلمى الدقيق وأغلبها يقف عند النصف الأول من العنوان فيصف به عمل حنفى بأجمعه، فاليسار الإسلامى هو ماركسية مقنعة ومادية ملحدة ورفض مستتر للدين ومن هنا تصف هذه الكتابات جميعاً عمل حنفى بالمادية والوضعية والتاريخية والعلمانية والتجريبية والعقلانية وكأن الفكر الدينى خلو من هذه الأسس، التى يدين الداعين لها عمل حنفى بأضدادها تماماً.

والعمل المبكر الذى سعى إلى تحليل ونقد كتابات حنفى يحمل عنوان «ظاهرة اليسار الإسلامى، قراءة تحليلية نقدية» للكاتب التونسى محسن الميلى ١٩٨٣، فالكتاب قراءة فى فكر حنفى، الذى يستشهد به المؤلف لبيان الجذور التاريخية والفكرية لظاهرة اليسار الإسلامى (ص ١٧ ـ ١٨) وحين يعرض لليسار الإسلامى كمشروع حضارى (ص ٢٧ ـ ٢٨ ـ ٢٩ ـ ٣١) مؤكداً أن حنفى يعطى لليسار الإسلامى تعريفاً أكثر شمولاً وأكثر وضوحاً وغموضاً فى نفس الوقت حيث يتحول معه اليسار الإسلامى إلى مجموعة من كتابات ذات الاتجاهات الفكرية والسياسية المتباينة» (ص ٣٣) ويحدد أهم الخصائص الفكرية لليسار الإسلامى اعتماداً على نصوص حنفى وهى: معاداة منهج النص أو العقلية النصية (ص

٣٦)، ومحاربة السلفية (ص ٤٠، ٤١) وهو موقف نقدى تاريخى من التراث يقوم بإحياء الجوانب الثورية والتقدمية فيه (ص ٤٢ ـ ٤٣) مع القيام بعمل تجديدى واسع (ص ٤٤) يعتمد الفهم المقاصدى للشريعة (ص ٤٦).

ويرفض الميلى هذا الفهم الوضعى المادى التاريخى «لقد ظن حنفى أن الوحى أغلبه «وضعى» وكأن الوحى لايأتى إلا تصديقاً للواقع ومصادقة عليه. نقول إن هذا التوظيف مخالف تماماً لطبيعة الوحى فهو ينتهى بنا منطقياً إلى تفسير الوحى تفسيراً مادياً تاريخياً» (ص ٧٨). ذلك لأن اليسار الإسلامى يجنح بأسباب النزول لإثبات تاريخية الوحى، وبالتالى إمكانية تجاوزه. والنتيجة التى يصل إليها المؤلف هى الحكم على هذا الاتجاه بالقصور فى الفهم والتسرع فى الحكم (ص ١١٧ ـ ١٢٠) وأن المسكوت عنه أخطر من المصرح به (ص ١٢٧) وهذا النقد يوجد لدى كل نقاد هذا الاتجاه إن حسن حنفى واع بما يقوله ومايسكت عنه، إنه يريد أن يربط الوحى بظروف نزوله ويريد أن يتخذ من الناسخ والمنسوخ حجة لإتمام نسخ أحكام القرآن، ويريد أن يبرز الوحى كما أبرزه فرويد أو ماركس.. وينتهى إلى أن حنفى وإن لم يصرح بهذه النتائج فإنها لازمة لكلامه واستدلاله، وأنه يريد تفسير الوحى تفسيراً مادياً تاريخياً تمهيداً لتجاوزه» (ص ١٢٨).

ونفس هذا الموقف وربما نفس المقولات مع اختلاف فى التناول نجدها فى «وقفات مع اليسار الإسلامى» وهى سبع مقالات متتالية كتبها الدكتور أحمد خضر فى مجلة المجتمع اليمنية (الأعداد من ٩٠١ حتى ٩٠٦) وهى مقالات يغلب عليها الخطابية والوعظ والتحذير من التحليل والنقد: فالدكتور حنفى من أنصار فلاسفة التنوير، الذين اعتبروا العقل مقياس العقائد، وهو لايرى حرج فى تطبيق فلسفاتهم على القرآن «هنا تظهر سمة أساسية فى كتابات أصحاب هذا الاتجاه النقدى هى الخلط المتعمد بين الوحى والفكر الدينى فأى نقد للفكر الدينى والعلوم الإسلامية أو أية دراسة تحليلية لها فهى تتجه لديهم مباشرة إلى هدم العقائد ورفض الوحى». وهو يرى ويريد أن يذكر الإسلاميين بأن فلسفة التنوير هذه قد أدت بالدكتور حسن حنفى إلى رفض ألفاظ الحلال والحرام والدنيا والآخرة والجنة والنار والملاك والشيطان واستبدالها بأفكار اكثر عقلانية مثل: الشعور والذات والعقل والحركة... ونذكر الإسلاميين (لاحظ التوجه الدينى لا العلمى فى الخطاب) بأن الدكتور حسن حنفى قال بالحرف الواحد «لايحتاج الإنسان كى يكون مسلماً إلى الإيمان بالجن والملائكة

والشياطين والعفاريت. وقد أوصلته الفلسفة إلى الاعتقاد بأنها ليست إلا رموز» (العدد ٩٠١ ص ٤٠) وهذا معناه أن خطاب التراث والتجديد مستورد ليس تراثيا، بل أوروبيا.

إن نظرة حنفى للتراث القديم ماهى إلا نظرة بعين أوربية وبعقلية أوربية وبمنهج أوربى... لايهدف ـ من وجهة نظر الناقد ـ إلا إلى رفض الماضى بكل ثقله والموروث بكل الثقة الموضوعة فيه. فهو (أى حنفى) يحاول إعادة تفسير الماضى الإسلامى ليس بوصفه عقيدة وإنما بوصفه ثقافة إنسانية فأصبح التراث ثقافة لاعقيدة يفسر بغية قتله لا إحيائه (ص ٤١) ومن هنا واجب التنويه، فواقع الحال أن الأسلاميين ـ من ذوى النوايا الطيبة ـ لايفهمون حقيقة الاتجاه الفكرى العام للدكتور حسن حنفى (ص ٣٩).

لن نتوقف أمام خلط المفاهيم والمصطلحات ولا عدم التمييز بين التراث والعقيدة والثقافة ولا قدرة الكاتب على الولوج إلى أعماق حنفى للكشف عما لايبصره الإسلاميين الطيبين البسطاء لكن نتوقف أمام وصفه لجهد حنفى بالعقلانية والتنوير والمنهجية وقصر هذه الخصائص على الفكر الأوربى. وهذا فى نظره يوضح الروافد اليهودية فى فكر حنفى، وهو العنوان الذى أطلقه الناقد على المقالة الثانية من مقالاته. فالذى فعله الدكتور أنه أراد أن يطبق نفس المنهج الذى طبقه سبينوزا وأثبت به تحريف التوراة والإنجيل، أراد الدكتور أن يطبقه على التراث الإسلامى عامة وعلى القرآن خاصة (العدد ٩٠٢ ص ٤٧) حينما اختار حنفى رسالة اسبنيوز لترجمتها لم يكن اختياره لها عشوائياً وإنما لحاجة فى نفسه. لقد وجد فيها الملاذ والمخرج والستار الذى يختبئ من ورائه ليحدث فى أمر الدين مايريد أن يحدثه (ص ٤٨). وهذا مايكرره الناقد فى المقالة التالية (العدد ٩٠٣) فالسبيل الذى يدعو إليه الدكتور هو طريق موالاة اليهود والنصارى (ص ٢٧). وهى مسألة لا يقدم لنا الدليل عليها. إن تقديم أسبينوزا فى العربية يقدم نقداً لما اعتور الكتب الدينية من تشويه، وهو ما نبهنا إليه الفكر الدينى الإسلامى فأسبينوزا ضده الانحراف الذى طرأ على الفكر الدينى اليهودى لذا فهو مستبعداً من قبل رجال الدين الرسميين. وبالتالى فإن مَنْ يقدم اسبتيوزا لا يوالى اليهود، ولكن يكشف زيفهم!

إن النقد المشترك الذى يقدم لليسار الإسلامى هو محاولة تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا. وتحت عنوان ثورة باسم الدين أو ثورة على الدين (المقالة الرابعة) يرى خضر أن اليسار يستخدم كل معاول الهدم التى استخدمها مفكروا الغرب وفلاسفته ليهدم بها

الإسلام، يريد هذا اليسار تفريغ الإسلام من العقيدة وتحويله إلى أيديولوجية. فاليسار الإسلامي ماركسية مقنعة كما يؤكد الناقد، حيث لم يجد حسن حنفي دليلاً أو برنامجاً أعظم من الماركسية (العدد ٩٠٦ ص ٤٩). واليسار الإسلامي يريد تقديم الفلسفة قبل الدين (العدد ٩٠٧ ص ٤٤ ـ ٤٥).

هذه الانتقادات تظهر أكثر وضوحاً عند أبرز ممثلي التيار الإسلامي الدكتور محمد عمارة فيما كتبه عن التراث والتجديد (المسلم المعاصر، العدد ٧٧)، الذي يرى في التراث والتجديد محاولة لأنسنة الدين وتفريغه من محتواه، وذلك بإلغاء ثوابته و«مطلقاته» و«مقدساته». «فنحن إذن ـ من وجهة نظره ـ بإزاء استعارة لفلسفة «التنوير ـ الغربي ـ العلماني» يريد الدكتور حسن أن يتعامل بها مع الإسلام كما تعامل التنويريون الغربيون مع النصرانية الأوروبية إبان النهضة الأوربية الحديثة (ص ٢١٠)، ويرى أن مذهبه في التعامل مع التراث «المخزون النفسي» هو تصفية لهذا المخزون وتبخيراً له، وتخلص منه لا برفضه وإنما بإعادة تفسيره». فهو يلغيه ويصفيه لكن باسمه وبلغته وتحت مظلته. وهذا منهاج أذكى ـ ولا نقول «أخبث» ـ في التعامل مع هذا «المخزون»! لأنه سبيل «غير مباشر» في التصفية والإلغاء. وليؤكد ذلك يستشهد بقول حنفي ـ الذي نتفق فيه معه ـ من أن مهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة والسلطان سواء كانت الموروث أم سلطة المنقول».

وتتضح السمة التعليمية في كتابة عمارة من صيغة الخطاب المباشر إلى قارئه كما يتضح من العبارات التي يتوجه بها للقارىء. ويوضح لقارئه كيف يحقق مذهب «التراث والتجديد» هدفه بأن ذلك يتم في تركيز الفكر حول «الإنسان» بدلاً من الله. وأن هذا «الانتقال» و«الإلغاء» و«الإحلال والتبديل» إن هو إلا التصحيح الذي يكشفه لنا «التنوير ـ الغربي» في صورته التي جاء بها الدكتور حسن حنفي يقول شارحاً «فالتوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة المعاصرة للموضوع القديم... ووضع المشكلة الوضع الصحيح وهو الوضع الإنساني الاجتماعي» (ص ٢١٣). ويستنتج من ذلك أن «المطلوب هو علم توحيد بلا «إله» وبلا «عقيدة» وتلك دلالة اختيار الدكتور حسن لمشروعه عنواناً هو «من العقيدة إلى الثورة» (ص ٢١٣).

ولن نقف أمام تحليلات جزئية كأن نوضح مثلاً أن المشروع إذ جاز لنا أن نطلق على ماقدمه حسن حنفى لفظ مشروع، هو التسمية التى حددها له صاحبه وهى «التراث والتجديد الذى يحلو لـلدكتور عمارة أن يطلق عليه باستمرار مذهب «التراث والتجديد» وليس عنوانها من العقيدة إلى الثورة الذى يمثل الجزء الأول من القسم الأول من العمل ولاتوضح دلالة العنوان أى نوع من الإلغاء أو الإحلال والتبديل، بل تؤكد الجوانب الثورية فى العقيدة التى ينبغى أن لا تظل غير متحققة وذلك بأن تصبح واقعاً معاشاً والمثال الذى يقدمه لنا هو التوحيد فتحقق، التوحيد فعلياً وعملياً لايعنى ـ ولا صرح حنفى بذلك ـ إلغاء «الإله» وتصفية «العقيدة».

أقول إننا لانهدف إلا إلى تقديم القضايا التى توقف أمامها نقاد حنفى وتحليلاتهم لهذه القضايا لبيان الأسباب والدوافع التى أدت إلى توجهات كل منهم، وكما رأينا خاصة لدى أصحاب التيار الدينى فإن النقد الأساسى هو سعى حسن حنفى إلى تحويل الدين إلى أيديولوجية، وهى مصطلح غربى مما يتيح للتغريب القضاء على الإسلام.

يقول عمارة مستشهداً بأقوال حنفى مستنكراً لها «إذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهى تحويل العلوم الإنسانية إلى أيديولوجية، وتلك هى الغاية القصوى من «التراث والتجديد» (ص ٢١٤). إن هذا يقود إلى كل مايرفضه كتاب التيار الدينى؛ يقود إلى العلمانية والمادية والإلحاد. لذا يناشد عمارة النصف الثانى من عبارة حسن حنفى اليسار الإسلامى، الجانب الذى يراه مؤكداً للذاتية ،فمع كل هذا «العبث ـ التنويرى» الذى تجاوز به د. حنفى حدود المعقول والمقبول فإن للدكتور حسن ميزة على «التنويريين ـ المتغربين».. فهو داعية لاستقلالنا الحضارى، ومناضل ضد التغريب والإلحاق الحضارى والتبعية. ومن هنا يتحول بالخطاب إلى المؤلف ويسأل الناقد من موقع الود والأمل: إذا كنت تجرد الإسلام من محتواه الدينى والإلهى.. ألا يسهل هذا على «التغريب» مهمة الاحتياج لهذا الحصن المنيع الذى حفظ ويحفظ لنا وعلينا الاستقلال ويضمن لنا الاستعصاء على التبعية والذوبان؟! إنك حولت إسلامنا إلى علمانية وإلحاد.. فما الذى يبقى مميزاً لعقيدتنا عن الأيديولوجيا الغربية المادية الإلحادية العلمانية؟! وما المبرر إلى التمايز الحضارى عن النموذج الحضارى الغربى؟

إن إطلاق المفاهيم بلا تحديد يظهر فى استخدام الناقد لمفهوم الأيديولوجية. فالدكتور عمارة الذى خصص فى السنوات الأخيرة جهداً كبيراً من عمله للبحث فى مفهوم العلمانية يطلق مفهوم الأيديولوجيا على الغرب كلية أو مايسميه المشروع الحضارى الغربى وكأن الغرب كتلة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، وأن حنفى بعمله أو بحفره فى العلوم الإسلامية - وهنا تتطابق هذه العلوم عند أصحاب هذا التيار مع الوحي والعقيدة - يلقى بنا فى أحضان الغرب والتبعية فماذا سيقدم عمارة من نقد لعلم الاستغراب الذى قدمه حنفى؟ هل سيعتبره أيديولوجية علمانية أو تحقيقا للاستقلال الفكرى ضد الغرب استجابة لدعوة الود والأمل؟

إننا نتجنب أن نعقب على المواقف النقدية المختلفة مرجئين ذلك إلى تعقيبنا الختامى لكننا نود أن نشير إلى خاصية مهمة تسود معظم كتابات أصحاب هذا التيار هى توظيف انتقادات ممثلى التيارات الأخرى فى عملهم خاصة نقد فؤاد زكريا الذى يشير له أحمد خضر (العدد ٩٠١ ص ٣٩) ومحمد إبراهيم مبروك فى كتابه «مواجهة المواجهة» وكتبه الأخرى كما يستخدم نقد هانى سليمان ذو التحليل الماركسى الذى قدمه فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان «التناقض والبراجماتية فى التجديد والترديد فى الفكرى الدينى» (العدد ٦٤ يونيو ١٩٦٧) - دون أن يشير إلى صاحبه فيجمع فى عمله حسن حنفى بين الماركسية والبراجماتية. «فالرؤية التى تحكم نظرة الدكتور حسن حنفى إلى الإسلام هى رؤية مادية صرفة (ص ٢٠٦)، وأهم مايميز فكر الدكتور هو وضوح منهجه البراجماتى (نفس الصفحة) ومادية الدكتور حنفى تطبع على كل شىء ماركسية معلنة لا خفاء فيها» (ص ١١٠)، فهو يعمل على علمنة كل ماهو إسلامى ثم على ماركسته فى خطوة تالية» (ص ١١٢)، فاليسار هنا لدى معظم كتاب هذا التيار يعنى الماركسية، ويعنى التغريب ومن هنا يجد أصحاب هذا التيار قضايا فى فكر حنفى تستعصى لديهم على التحليل وهو عدم توافق قولهم بماركسية حنفى أو تحليلهم لتأييده للغرب مع نقد حنفى للتراث الغربى «وأغرب مافى الأمر أن موقف الدكتور حنفى فى تحليله الماركسى للحقائق الدينية أو فى منهجه البراجماتى فى إقامة مشروعه القومى يتناقض تماماً مع موقفه من التراث الغربى وظاهرة التغريب بوجه عام» (ص٢٠٩). لماذا لايجد أنصار هذا التيار تفسيراً لذلك؟ وماحقيقة القول بماركسية كتابات حنفى لنتحول إلى اتجاه نقدى آخر يقف على الضد تماماً لما عرضناه هو اتجاه أنصار المادية الجدلية والتحليل الاجتماعى لنتعرف على نقدهم الموجه لصاحب التراث والتجديد.

ثالثـاً ـ التراث والتجديد مثالية سلفية أصولية ظلامية:

لقد أراد أصحاب هذا النقد ـ والذى يمثل أصحابه الجناح الثانى من أجنحة الأمة عند حنفى بينما يمثل أصحاب التيار السابق الجناح الأول ـ تقديم نقد للجزء الثانى من «اليسار الإسلامى»، وهو مايطلقون عليه سلفية أو أصولية أو ظلامية حسن حنفى، كما كتب الباحث الأردنى ناهض حتر فى دراسته الى أراد بها كما يخبرنا فى تصديره القيام بمهمة عاجلة، ألا وهى تقديم دحض مدعم لأفكار د. حسن حنفى وهو ما يمثل خطوة ضرورية على طريق العمل ضد الظلامية (ص ١٢)، فيعرض للمشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة: إطار تاريخى فى الفصل الأول؛ موضحاً أن المشروع تمكن من طرح نفسه فقط على أرض تأزم المشروع الناصرى وتراجعه، وكان استمرار هذا التراجع شرط ازدهار المشروع الحنفى» (ص ١٨) ويحدد لنا فى الفصل الثانى معنى قضية الأصالة والمعاصرة، وبعض أوجه طرحها فى الفكر العربى المعاصر (ص ٣٥ ـ ٥٧) ليقدم لنا المشروع الحنفى للأصالة والمعاصرة فى الفصل الثالث موضحاً أن مايسعى إليه د. حنفى هو تأكيد المشروع السلفى بإعطائه تأصيلاً نظرياً ومنهجاً محكماً ليس إلا (ص ٦٠) المشروع الحنفى ينتمى فى إطاره العام إلى السلفية الحديثة، حيث المنطق الأساسى الذى ينهض عليه هو منطق تجديد التراث.

هذه هى الرؤية التى ينطلق منها حتر وكل أنصار المادية الجدلية، وخطورة حنفى عندهم تأتى فى الأساس من قدرته الفائقة والخارقة أحياناً على تدعيم السلفية بالأسس النظرية والمنهج. ومن هنا يخصص حتر الباب الثانى من كتابه للأصول الفلسفية والمنهج فى فصول ثلاثة من الرابع حتى السادس يعرض فيها «المنهج الشعورى الاجتماعى ـ الذى يعد عنده (عند حتر) ـ تأليف ما يأتلف». والغريب أن الباحث الماركسى يناقش فينومنيولوجية حنفى اعتماداً على مطالعته لمقالة مارفين فاربر «علم الظواهر» ضمن كتاب جونز: «فلسفة القرن العشرين» دون الاعتماد على أياً من مصادر الفلسفة الفينومنيولوجيا أو (الظاهريات) وليس ـ كما كتب الناقد ـ الظواهر، ليبين لنا أن إحلال حنفى مضمون الوحى الإسلامى محل الماهيات غير ممكناً ظواهرياً، يقول: «الوحى الإسلامى لايمكن أن يكون محائياً للوعى حسب المنهج الظواهرى، وبالتالى فإن المنهج الظواهرى لن يستطيع خدمة أغراض د. حنفى فى إيجاد تأصيل معرفى للوحى الإسلامى، أى منح هذا الوحى يقيناً فلسفياً»

(ص ٧٣) لذا فإنه يضيف ـ وكأن ماقرره ناقدنا حقيقة مؤكدة ـ أن حنفى يدعم الوحى الإسلامى (والأصوب أن يقول يدعم المنهج الشعورى) بدعامة أخرى هى دعامة تاريخية وهو أمر مناف للمنهج الظواهرى (ص ٧٤).

ولأننا نكتفى فقط ببيان موقف الناقد فلن نتحول إلى مناقشته فنحن نعرض للقضايا التى توقف أمامها أصحاب المادية التاريخية فى كتابات حنفى ومنهجهم فى تحليلها ونقدها. ولكننا نتساءل ألا يمكن أن نعتبر مايقوم به مفكر عربى، أو مفكر ما بتطوير للمنهج الظاهرياتى وتدعيمه بحيث يصبح قابلاً للتطبيق على موضوعات أوسع مما طبقه فيه صاحبه وتلاميذه، ويقدم لنا ما أطلق عليه حتر «المنهج الشعورى الاجتماعى» أو ما أطلق عليه حنفى فى ترجمته لكتاب سارتر «تعالى الأنا موجود اسم الفينومينولوجيا الحضارية، وهو عمل لم يرجع إليه الباحث» ألا نعد ذلك إضافة حقيقية للمنهج الفينومينولوجى، ويكون السؤال التالى هل يمكن تطبيق هذا المنهج على ظاهرة الوحى وعلى تحققها فى التاريخ؟

لنلاحظ اللغة العلمية الراقية التى يستخدمها الباحث: «لاتعدو خلطة الدكتور حنفى الفلسفية إذن، وهى الخلطة المسماة «بالمنهج الشعورى الاجتماعى» غير انفعالات شخصية فردية يصر الدكتور حنفى مع ذلك على اعتبارها معيار الحقيقة. إنها هلوسة كاملة تعدو «الخطابة» معها شيئاً متماسكاً ومعقولاً» (ص ٨٥).

يخبرنا الباحث الأكاديمى ـ المناضل ضد الظلامية ـ فى صفحة ٧٣ أن المنهج الذى يستخدمه حنفى لايستطيع خدمة أغراضه ويعود بعد ذلك ليقول «إن التحليل الحنفى بالطبع، يمكن أن يكون اقتراحاً ذا جدوى واقعية بالنسبة للحركة السلفية فى صراعها الأيديولوجى مع الحركات الاجتماعية ـ السياسية الأخرى» (ص ٩٣) ولم يفسر لنا كيف يكون منهجاً غير قادر على تقديم يقين نظرى أن تكون له جدوى فى الصراع ضد الحركات الاجتماعية الأخرى ـ التى لاشك تمتلك أساساً نظرياً قوياً؟

إن موقف حتر وهو الموقف الذى سنجده فى كتابات أنصار هذا التيار هو «أن التنكر لموضوعية التراث، أى إنكار كون هذا التراث نتاجاً موضوعياً لبنية مجتمعية تاريخية، هى بنية المجتمع العربى الإسلامى فى العصر الوسيط، وإصراره على أن التراث مجرد ظاهرة شعورية، يقود عملياً، إلى إقصاء التراث كلياً، بإقامته جدار من الوهم بين الحاضر وبينه» (ص ١٢١). ومن هنا فهو يحكم عليه الحكم الماركسى التقليدى بالمثالية، فكل من يخالف القوالب المادية الجدلية فى التفكير ـ والعياذ بالمادية ـ هو مثالى «إن الدكتور حنفى يقف فى صف المثالية، وهو يقف بصورة خاصة وراء هوسرل، أى أنه «يتحزب حيث لا أحزاب»

والأمر أن المرء بالنسبة للدكتور حنفى يكون «متحزباً حيث لا أحزاب» فقط إذا كان متحزباً لمعسكر المادية» (ص ١٥٨).

ومن المهم أن نعرض للنتائج التى توصل إليها الباحث فى نهاية بحثه والتى تحدد لنا موقفه، أى المانيفستو الحترى فى أربع نقاط.

أولاً: أن المشروع الحنفى يفشل تماماً فى إعطاء أى تأصيل فلسفى أو منهج محكم للمشروع السلفى، ولا يستطيع فى ضوء اقتراحاته المنهجية أن يخرج عن موقف الأنا وحدى.

ثانياً: أن الخطة الحنفية لتجديد التراث عدا كونها متهافتة نظرياً فهى تكشف عن موقف عدمى تجاه التراث.

ثالثاً: أن الدكتور حنفى بعكس ادعاءاته «متحزب» لمعسكر المثالية ـ الإيمانية فى الثقافة الغربية ضد المعسكر المادى، وأن الرفض الحنفى للتراث الغربى هو فى واقع الأمر رفض لجانب واحد من هذا التراث هو الجانب المادى العقلانى العلمانى، ولكنه يكشف أيضاً وأساساً عن تورط الدكتور حنفى فى ترويج الادعاءات والأيدلوجية للبورجوازية الامبريالية، وبالتالى فهو يخوض نيابة عنها صراعها الأيدلوجى ضد حركة التحرر الوطنى (هكذا)!

رابعاً: تكشف الدلالات الأيدلوجية للمشروع الحنفى ونتائجه السياسية عن كونه يقدم نفسه (المشروع الحنفى) باعتباره خادماً الأيدلوجيا لكل من الرأسمالية الكولينالية فى البلدان الإسلامية التابعة وللثورة المضادة فى البلدان الإسلامية الاشتراكية والمتحررة.

ونترك الباحث الذى حمل المشروع الحنفى [كما يطلق عليه] كل هذه المسؤليات الجسام وجعل منه مناضلاً ضد التحرر الوطنى فى هذه الخطوة التى قام بها ضد دحض الظلامية. ونهمس له أن يكون أكثر نضالاً فى خطوته التالية التى نرجو لها أن تنهض التحرر الوطنى من عثرته.

وأتوقف أمام المقولات الرئيسة التى جعلها محوراً لعمله وهى سعى حنفى لتقديم منهج فلسفى لتدعيم السلفية وهو المنهج الشعورى الاجتماعى الذى استعاره أو قام بتكوينه من خلال خلط هوسرل وهيجل وماركس، وأن هذا المنهج متهافت تماماً ومع هذا فهو مسئول عن كونه بمفرده يقف أمام كل حركات التحرر مؤيداً ومدعماً للامبريالية والرأسمالية

لتحقيق التبعية. وعلى الرغم من أن جميع نقاد حنفى من الماركسيين لايصلون إلى ماوصل إلينا رسولنا ضد الظلامية ـ كما سيأتى لاحقاً ـ إلا أن تحليلاتهم لم تلتزم كما فعل بتطبيق مقولات جاهزة جامدة لاتستقرىء تاريخنا السياسى الاجتماعى ـ أشار حتر بإيجاز للإطار التاريخى. (ص ١٧ ـ ٢٢) ـ ولم يرجع إلى تاريخ الفكر الفلسفى ومذاهبه وتيارات من مصادرها الأساسية، بل إن تحليله لحنفى فى كتابه ـ الذى كان أصلاً أطروحة للماجستير ـ لم يعتمد سوى أربعة كتب ومقالتين دون الرجوع إلى بقية أعمال حنفى. إن القراءة السريعة لتاريخ الفلسفة وتطبق المقولات المادية بشكل ميكانيكى، تلك السمة التى نجدها لدى حتر، والتى تمتزج مع لغته العلمية الراقية التى أشرنا إليها تختفى لدى غيره من الباحثين الأكثر عمقاً ـ وبعضهم متخصص فى علوم إنسانية غير الفلسفة ـ وعلينا أن نشير إلى تحليلاتهم والقضايا التى عالجوها بإيجاز فى بقية هذه الفقرة.

يقدر د. محمود إسماعيل وهو الباحث المقتدر فى سيسولوجيا التاريخ الإسلامى مواقف حسن حنفى الوطنية فى نقده له فى «القراءة الايديولوجية للتراث العربى» فى الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، والدراسة أصلاً هى تحليل نقدى لكتاب محمود أمين العالم «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر» والعالم نفسه على الرغم من اختلافه الجذرى مع أطروحات حنفى يقدم لها تحليلاً اجتماعياً تاريخياً عميقاً جاداً، ويرى فيها «حساً جدلياً وإدراكاً موضوعياً بل ومنهجاً علمياً عقلياً بل استبصاراً ورؤية تاريخية» (ص ٢٥)، وقد حلل العالم عمل حنفى واعتبر «التراث والتجديد» ثورة فى الدراسات الإسلامية وجعل من صاحبه فيلسوفاً إسلامياً وليس مجرد مجدد أو مصلح دينى وذلك فى دراسته «الفكر العربى المعاصر فى مواجهة التراث والتجديد».

ويناقش محمود إسماعيل ـ عمل العالم ويتوقف أمام تقييمه ـ للسلفيين الجدد، ويرى أن الهدف المعلن لهذا التيار هو الخروج من التبعية الابستمولوجية للغرب وذلك بالعودة إلى التراث، لكن حصاد معرفة منظريه المثالية الانتقائية تجعل منه سلفيين تقليديين، ذلك فى رأيه جعلهم يرفضون الفكر الغربى بتياراته ومدارسه وايديولوجياته المختلفة المتصارعة رفضاً قاطعاً دون تمييز بين ماهو عقلانى «هيومانى» وماهو تبريرى نصى «شوفينى»، ودون تمييز بين التجارب الاشتراكية ونقضيتها الامبريالية التسلطية، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يطرحون البديل المقابل المتمثل فى «إحياء إيجابيات التراث». هذا ماياخذه صاحب سولوجيا التاريخ الإسلامى على السلفيين الجدد الذى يرى فى حنفى أهم أعمدة هذا التيار.

وبعد أن يناقش العالم في تقييمه لحنفي ويرفض هذا التقييم إلا أنه يستدرك بأن في جهد حنفي واستمرارية نضاله ومواقفه الجسورة والنبيلة المنحازة لقيم العدل والحرية إبان السبعينات بالإضافة لشخص حنفي وعلمه الغزير ودماثة خلقه وتواضعه هي الأسباب الحقيقية التي تبرر حكم العالم على حنفي. ومقابل ذلك يرى أن معالجات حنفي تبريرية دفاعية عن النصية ودفاعه خطابي مفرغ من «التاريخانية الاجتماعية» لايقوى أمام أوليات وبديهيات المنهج العلمي ولايرى مثل العالم أن منهجه أقرب إلى الفينومينولوجيا بل هو أقرب مايكون للبنيوية. ودون أن يحدد لنا أحكامه، ويوضح لنا أين تختفي الفينومينولوجيا وأين تظهر البنيوية، أو يعرض لأعمال حنفي نجد نوعاً من الازدواجية في نظرته وتنبع هذه الازدواجية إلى توقف محمود إسماعيل أمام مايسميه كتابات حنفي في الستينات خاصة نقده الديني. بل إننا نجد دفاعاً عن حنفي ومواقفه يدفعان الباحث التاريخي إلى محاولة تقديم تفسير سيكولوجي أقرب إلى التحليل النفسي لما يسميه هروب حسن حنفي كمثقف واعي مرهف في فترة تراجع المد الوطني. بل يرى في عكوف حنفي الدؤوب على مشروع لقراءة التراث في أصوله الاولى لإتمام رسالته في تغيير العالم عن طريق الارتقاء الطفرى بالبشرية قدماً، مبرراً لعدم تحليل عمله مكتفياً ـ كما يقول بإعطاء بعض النماذج التي تؤخذ على حنفي، لكنها تبين في آن الوقت إنجازاته.

* ففي الوقت الذي يصب فيه جام غضبه على الماركسية لم ينس الإشادة بأهمية رؤيتها ومنهجها في تناول التراث.

* وفي الوقت الذي يرفض فيه قصور العقل كأداة للمعرفة ينتقد مافي التراث من راويات أسطورية أو ثيولوجية حتى لو تعلق الأمر بالعقيدة الإسلامية.

* وفي الوقت الذي يكرس إنتاجه للسلفية تصرخ كتاباته بالدعوى للشورى والحرية والعدالة الاجتماعية.

إن حسن حنفي عند الناقد التاريخي كسب كبير لقوى التنوير والتثوير والتقدم وذلك إن ارتد عن ردته، أي بتخليه عن الجانب الأول في الأمثلة التي أشر إليها الآن. يريد محمود إسماعيل أن يتحول من البنية للتاريخ، فهو يرى في جهد حسن حنفي مرحلتين تاريخيتين الأولى فترة الستينات والثانية هي ماتلا ذلك، وهو إذا كان يرفض المرحلة الثانية على الرغم من تبريره ودفاعه عن الأسباب التي دفعت حنفي إليها إلا أن معالجته لها ـ إن صح أنه قدم

لنا معالجة فهي تحليلية نفسية وليست تاريخية، وكم كنا نتمنى أن يقدم التاريخي الكبير تحليلاً تاريخياً لكتابات حنفي لفترة الستينات وكذلك تحليلاً تاريخياً اجتماعياً لكتاباته بعد ذلك. ونعتقد أن أعمال حنفي المختلفة خاصة ثمانيته عن الدين والثورة في مصر تحتاج إلى قراءة تاريخية تتجاوز الإشارات الموجزة التي تناولها بها محمود إسماعيل عمل حنفي في سياق تحليله لكتاب محمود أمين العالم.

ويسهم الشاعر والباحث رفعت سلام بتقديم نظرية نقدية منهجية في كتابه «بحثاً عن التراث» القاهرة ١٩٩٠، حيث يخصص الفصل الثالث للتراث والتجديد تحت عنوان «تجديد التراث شرط النهوض» فهذا العمل يمثل عنده صرخة في وجه تدهور وضعية الإنسان العربي الراهنة، صرخة ضد الخلل الكامن في بنية المجتمع العربي، والذي قاد إلى التدهور الحالي. إنه بمعنى ما رؤية للتدهور ومشروع للخروج، ومن ثم فهو في اكتماله مشروع للنهضة الشاملة. وسلام يبحث عن رؤية للعالم في العمل لكنه مثل معظم من تعرضوا لأطروحات حسن حنفي يعترف بصعوبة هذه المهمة نتيجة لاختلاط العديد من الأفكار والتصورات المطروحة كما يقول، بل وتضاربها أحياناً إلى الحد الذي يصبح معه استخلاص نسق فكري متسق أمراً عسيراً. إلا أنه يتعمق العمل بحيث يرى خصوصية تجعلنا نعتبر مايقدمه حنفي يمثل نسقاً خاصاً ينطوي على آلياته المتميزة. إن سلام لايريد أن يطبق مقولات جاهزة يفرضها على العمل مسبقاً بل يستخلص منه روية صاحبه.

ويرى أن رؤية حنفي تبدأ من تفسير الحضارات عن طريق الوحي فيسهم انطلاقاً من تفسير برستيد للحضارة المصرية القديمة في بيان العلاقة بين الحضارة والدين ويخرج من ذلك إلى الدين انعكاس لواقع مادي وتعبير عنه، وأن البناء الشعوري هو أحد تعبيرات ونتائج العلاقة بين الإنسان والعالم المحيط بما هو بناء إنساني اجتماعي. ويرى أن حسن حنفي إذا كان يقر بوجود أبنية اجتماعية وسياسية فإن توحيدها في الأبنية الشعورية لايلغيها أو يبطل وجودها، بل تظل قائمة موضوعياً مستقلة عن تلك الأبنية الشعورية، ومن ثم يظل تأثيرها الفاعل في هذه الأبنية الشعورية قائماً دون انقطاع» (ص ٩٠).

وكما يفيض في تحليل الدين المصري القديم يؤسس على معرفته الوثيقة بالشعر العربي الحياة الدينية والمعتقدات المختلفة السابقة على الإسلام ليتفق مع حنفي في القول بأن الوحي جاء قديماً على تراث سابق أخذه وطوره إلى مرحلة جديدة. وفي أن أهم مايميز التراث

حركته وعدم ثباته. فالوحى قد تغير طبقاً لحاجات الواقع والتشريع يتغير طبقاً لتغيرات العصر» (ص ١١١). لكنه يرفض أن يكون هذا التراث جوهر الواقع وعلته الفاعلة الأولى (ص ١١٢)، ويتابع سلام قواعد حنفى للتجديد الذى يفترض فيه أساسيين مادى وفكرى، منتقداً إهدار أساس المادى والاكتفاء بالأساس الفكرى.

ويقدم لنا فى الفقرة الرابعة والأخيرة من دراسته «رؤية عامة» للعمل، يراه فى بنيته نسقاً مثالياً مكتملاً مع نظرات مادية متناثرة ،لاتشكل كلاً أو نسقاً ما يمكن حذفها دون أن يصيب النسق المثالى خلل بنيوى. كما يتسم هذا النسق المثالى ـ كسمة أولى ـ بالدينية. فالدين بداية مطلقة للتاريخ والعالم ومصدر الوجود الاجتماعى الفاعل (ص ١٣٣)، وينحصر التراث بالتالى فى التراث الدينى الصادر عن القرآن والسنة. ويمثل النص الدينى مطلق يتحول إلى أصل للحضارة العربية الإسلامية حيث تغيب القوانين الموضوعية لحركة العالم والظواهر ويتم استبدالها بقوانين ذاتية ذهنية (ص ١٣٦). والخلاصة تحول المشروع [التراث والتجديد] إلى أداة دعم للقوى السلفية الرجعية ضرباً لكل حركات التقدم الاجتماعى والفكرى، مع فقرة ختامية ترى فى التراث والتجديد شاهداً على مآل الفكر الإصلاحى الدينى العربى ومؤشر مضىء على تطوراته التالية فى هذه الحقبة العصيبة من التاريخ العربى.

رابعـــا: تأويل التلوين وتلوين التأويل

نتناول فى هذه الفقرة الختامية النقد الذى قدمه د. نصر حامد أبوزيد فى دراسته «التراث بين التأويل والتلوين قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى». وقد ترددنا فى تحديد مكانها فى هذه الدراسة هل نضعها فى نهاية الفقرة السابقة كامتداد لها، أم نجعلها فقرة مستقلة، وعلي الرغم من أن النقد الذى يوجهه الناقد لا يختلف من حيث المبدأ عما جاء لدى أصحاب النقد التاريخى الاجتماعى، إلا أن دراسة نصر تختلف عما سبقها فى عدة أمور. أولها أنها تنطلق من نفس الأرضية التى ينطلق منه عمل حسن حنفى، وتسعى لنفس الهدف، وهى تمثل نقداً داخلياً «للتراث والتجديد» وليس نقداً خارجياً له. وهى ثانيا تضع التراث والتجديد فى سياقه التاريخى الاجتماعى، وهى ثالثا دراسة علمية، ليست دينية ولا سياسية، ولا تستهدف سوى الوصف والتحليل والنقد وليس التشهير والتجريح والتكفير. فهى جهد علمى لأحد أساتذة الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة وقد قدمت هذه الدراسة

فى الندوة السنوية للجمعية الفلسفية عام ١٩٩٠ ونشرت بمجلة «الف» التى تصدر عن الجامعة الأمريكية العدد العاشر عام ١٩٩٠ ثم فى كتاب «نقد الخطاب الدينى» المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤.

ويهمنا فى البداية أن نعرض للدراسة ثم نتوقف لتحليل أهم ما قدمته من انتقادات. يقدم لنا الناقد فى البداية تحديد وتعريف للمفهومين المستخدمين فى الدراسة: التأويل والتلوين اعتمادًا على المصادر الأساسية فى الدراسات الإسلامية فيقف عند الدلالة اللغوية والدلالة الإصطلاحية للتأويل مميزًا بين التأويل المحمود المستند إلى علوم القرآن، والتأويل المذموم أو المستكره والذى يقصدون به التأويل الشيعى بصفة خاصة، ويرى أن التركيز على دور القارئ وعلى أليات القراءة قد أدى إلى نمو نزعة ذاتية تهدر بدرجات متفاوته الملابسات والحقائق الموضوعية سواء ما يرتبط بالنصوص الأدبية أو ما يرتبط بسواها من النصوص، وعلى رأسها نصوص التراث الإسلامى، موضوع قراءة اليسار الإسلامى.

وهو يرجع التلوين إلى النزعة الذاتية النفعية فى التعامل مع النصوص أو الظواهر، والنزعة الوضعية الشكلية التى تخفى توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد والمعرفى. (ص٨١).

يهدف الناقد أذن إلى تحليل التراث والتجديد إنطلاقًا م فهمه لمعنى التأويل إجابة عن سؤال هل استطاع هذا العمل أن يقدم لنا قراءة منتجة تأويلية للتراث أم على العكس من ذلك يقدم قراءة مغرضة تلوينية بسبب النزعة الذاتية النفعية الناتجة عن منهج المؤلف والنزعة الوضعية الشكلية التى تدعى المعرفة العلمية بينما الدافع إليها التوجه الأيديولوجى. وعلى الرغم من أن المؤلف لا ينفى توجهاته الأيديولوجية، بل يعترف بها فإن الناقد الذى يحلو له أن يطلق على عمل حسن حنفى «مشروع اليسار الإسلامى» - وهى تسمية لعمل أيديولوجى فى الأساس موجه للقارئ العام والقارئ المثقف تختلف عن ما يقوم بتحليله الناقد بالفعل وهو «التراث والتجديد»، خاصة فى القسم الأول منه «من العقيدة إلى الثورة»، وهو كما اشرنا عمل يختلف لغة وتوجهًا وغاية عن اليسار الإسلامى فى كونه محاولة للتعامل العلمى مع علم الكلام الأسلامى.

وهذا التمويه المتعمد فى اختيار عنوان لجهد حنفى - يختلف عن مضمون العمل موضوع الدراسة - يساعد الناقد فى وصف التراث والتجديد بالتوجه الأيديولوجى (الواعى

أو غير الواعى) لصاحبه مقابل جهد الناقد الذى ينحو فى عمله منحى ابستمولوجى معرفى يهدف للتأسيس العلمى، أقول فى هذه النقطة بالتحديد تظهر السمة الأيديولوجية للناقد الابستمولوجى كما تظهر القراءة التلوينية المغرضة لعمله.

لنرى سويًا كيف تم تلوين التأويل. يعى الناقد جيدًا جهد حنفى، فهو من الباحثين الجادين المثابرين على قراءة وتحليل عمله يتابع كتاباته جيدًا، ويتناولها فى سياقها الفكرى والتاريخى حيث ارتبطا سويًا فى اهتمام علمى جاء بالدراسات الإسلامية. فقد درس الناقد على المؤلف وتتلمذ له، وأراد أن يكمل جهده، لكن على طريقته أو إنطلاقًا من منهجه، لقد أراد أن ينطق المؤلف بما يريد هو أن يقوله، ومن هنا جاءت قراءته المغرضة حيث يريد تقديم قراءة منتجة.

يسمى صاحب «التأويل والتلوين» التراث والتجديد باسم اليسار الإسلامى واضعًا أياه فى إطار الخطاب الدينى، وهو تناول يفقد جهد حنفى أهم سماته، فالمؤلف يقدم لنا خطابًا فلسفيًا مصاغًا بلغة القدماء، خاصة علماء الكلام حيث يعرض لنا جهده التجديدى فى لغة تراثية ينتقده بسببها باعتبارها نوعًا من التقية بينما هى عند صاحبها مرحلة انتقالية يستخدم فيها لغة علماء الدين من أجل فض الاشتباك مع القدماء حتى يتسنى له تقديم نظريته فى التفسير، أو تنظيره المباشر للواقع، فالمؤلف هنا لا يقدم لنا خطابًا سياسيًا ولا دينيًا ولا تحليلاً للمشكلات المعاصرة بل هو تحليل علمى للتراث - انطلاقًا من منهجه - وليس كما يحلو للناقد أن يطلق عليه مشروع اليسار الإسلامى.

فمصطلح «اليسار الإسلامى» اطلق فى الثمانينيات طرحه حسن حنفى فى العدد الأول - والوحيد - من المجلة التى صدرت إحياء لتقاليد العروة الوثقى التى كان يصدرها الأفغانى ومحمد عبده. والناقد على وعى بذلك، وإشار إلى هذا مرتين (ص٨٣ - ٨٥)، إلا أنه مع ذلك يضع جهد حنفى العلمى تحت هذا الإطار. ويهمنا أن نبين آليات الاخفاء والإظهار التى يلجأ إليها الناقد ليقدم لنا تفسيره لجهد حنفى فى إطار أيديولوجى، يقول: أصدر [حنفى] العدد الأول والوحيد - والذى حرره وحده تقريبًا - من اليسار الإسلامى ١٩٨١ وقبل ذلك بعام واحد كان قد أصدر مخطط اليسار الإسلامى تحت عنوان «التراث والتجديد»، وهو المخطط الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٨٨ فى خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» موضوع تحليلنا الأساسى فى هذه الدراسة (ص٨٥).

يربط الناقد بين صدور اليسار الإسلامي كتأكيد وجود وتحديد هوية في بداية الثمانينيات وبين كونه إعادة ترتيب للأوراق وتنظيم للأولويات في مواجهة المخاطر التي يتعرض لها على المستويين السياسي والأيديولوجي.

ونستطيع أن نعي محاولة صاحب التأويل والتلوين في اتجاهين أساسيين الأول ربط جهد حنفي - الذي نسميه باسمه؛ وهو «التراث والتجديد» - بالأحداث التاريخية التي واكبت صدور العدد الأول من اليسار الإسلامي ليصبغه بسمة سياسية. والاتجاه الثاني الفصل بين التراث والتجديد وبين البدايات الأولى له التي تمثلت في دراسات حنفي الثلاثة بالفرنسية - مناهج التفسير: دراسة في علم أصول الفقه، تفسير الظاهريات - وتحويله إلى مخطط لليسار الإسلامي، مع أن اليسار الإسلامي كان استجابة للواقع السياسي لمصر والعالم الإسلامي كما يشير الناقد بحق، بينما التراث والتجديد كان منهجًا لعمل علمي انخراط فيه حنفي منذ دراسته للدكتوارة عن علم أصول الفقه، وهذا المدخل المنهجي الذي يمتد لسنوات طويلة سابقة على اليسار الإسلامي لا ترد به أية إشارة لليسار الإسلامي. ومع هذا فإن الناقد يصر على وضع التراث والتجديد داخل إطار اليسار الإسلامي على الرغم من اختلافهما المشار إليه، وعلى الرغم من أصرار المؤلف على التأكيد على أن اليسار الإسلامي نوعًا من الكتابات الشعبية الموجهة للجمهور العام؛ الذي يختلف عن العلماء المتخصصين. في هذا الإطار يصبح تجديد التراث هو قضية القضايا، وهو الأولوية الأولى في مشروع اليسار الإسلامي، بل هو إبداعه الأصل وإسهامة الأكبر. ولأن المشروع كله يبدأ من منحى توفيقي، ولأن كل منحى توفيقي يجنح إلى هذا الجانب تارة وإلى الجانب الآخر تارة ثانية، فإن اليسار الإسلامي يميل إلى إعطاء التراث أولوية وجودية ومعرفية على التجديد المنطلق من أفاق احتياجات اللحظة الحضارية الراهنة. (ص٩١). لكن هذه الأولوية سرعان ما تتكشف عن أولية «استثمارية، استغلالية لغايات نفعية عملية، ويصبح الوجود السابق للتراث في الزمان وجودًا مرهونًا بما يمكن أن يقدمه لنا من نفع، بصرف النظر عن دلالته الذاتية، أي في سياق وجوده التاريخي. (ص٩١).

يهدف الناقد إلى نقل اليسار الإسلامي من التوفيقية التلوينية إلى الموضوعية التأويلية. وإذا كان من العقيدة إلى الثورة يضاهي من حيث الحجم مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي فإن دعوة مؤلفه لإختصاره وتركيزه إنما يعني من منظورنا كشف المستتر في بنية هذا الخطاب سعيًا لتطويره وتجاوزه بشكل جدلي». (ص٩٧).

ويميز الناقد تحت عنوان «التراث: بناء شعورى أم بناء تاريخى»، البناء الشعورى على عكس البناء التاريخى، فهو يتعامل مع الفكر عمومًا والتراث خصوصًا على أساس من استقلال الفكر عن الواقع، رغم التسليم بنشأته منه. من هنا نفهم كثيراً من جوانب تحليلات اليسار الإسلامى للفكر على أساس من مفهوم «الأنماط المثالية» المستقلة عن التاريخ والواقع. أن الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطًا مثالية قابلة للتكرار فى كل زمان ومكان يحول علم الكلام الإسلامى إلى علم كونى ويفقده «دلالته» الأساسية النابعة من سياقه التاريخى ـ الاجتماعى، الأمر الذى يؤدى إلى وقوع التجديد ـ اكتشاف المغزى ـ فى هوة الذاتية التلوينية المتمثلة فى المنهج الشعورى. (ص٩٩) يتحول الموضوع ـ التراث ـ عبر تجلياته إلى جوهر مطلق ويسهم الباحث فى الكشف عن بعض مجالى هذا الجوهر التى لم يظهرها التاريخ بعد (٩٩) تمثل التجارب الشعورية للباحث نقطة البدء فى تحليل الموروث القديم لاكتشاف بنائه الشعورى. فالشعور يمثل الوسيط فى عملية التجديد بين «البناء النفسى للجماهير» و«أبنية الواقع».

إن ما يعترض عليه الناقد هنا هو التوحيد الآلى الذى يقوم به منهج الشعور بين مستويات معرفية يستحيل التوحيد بينها. وأن دفاع «التيار الإسلامى» عن هذا التوحيد أو تبريره له يردنا إلى الطبيعة التوفيقية للمشروع كله، حيث يتم إعلان «منهج الشعور» ليكون منهجًا لتحليل الوعى الاجتماعى».

يتساءل صاحب التأويل والتلوين إذا كان تجديد التراث يتم وفق المنهج الشعورى فما صورة التراث التى يكشفها المنهج الشعورى التوفيقى؟ ونجد الإجابة فيما كتبه تحت عنوان «الترث: إعادة بناء أم إعادة طلاء؟».

وحين يتناول نصر أبوزيد التراث والتجديد ابستمولوجيا أو حين يشده المشروع تجاه العلم، أى حين ينتقل من الذات إلى الموضوع تظهر جدة انتقاداته وعمقها. وتظهر فى نفس الوقت الدلالة الحقيقية لعمل حنفى ويقدم لنا الغاية الحقيقية للمشروع، وهى التجديد «التراث والتجديد» وليس «اليسار الإسلامى».

يقول: «إن مصطلح التجديد» هنا شديد الدلالة فى إحالته إلى مفهوم «إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع، الأمر الذى يجعل إعادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم» (ص١٠٤) وإذا تساءلنا ماذا يقصد بإعادة الطلاء؟

تتمثل الإجابة فـي كون «التراث والتجديد»، هو يقول، اليـسار الإسلامى رغم وعوده بالعودة لبنـاء العلم «علم الكلام» الاعتزالى لاكـتشاف الـعدل فى الألهيـات والـسمعـيات، ووعوده بتطوير الاتجاه الاعتزالى نحو «عـقل الثورة من أجل لاهوت شامل للثورة فقد ابقى على بنية العلم كما صـاغتها العصور المتأخرة على غرار البنـية الاشعرية. وهذا فى رأيه قد أصاب المشروع كله فى مقتل وسجن التجنيد فى إطار إعادة الطلاء لإعادة البناء (١٠٤).

أن الأشكاليـة الحقـيـقيـة كمـا يراها نصـر هى عجـز هذا الخطاب عن إنتـاج تحليل سوسيولوجى حقيـقى لتفسير الوضع المقلوب فى بناء العلم (١٠٥) ويرجع هذا إلى تحـول المنهج التاريخى إلى «الشعور التطورى» وإهمال منهج التـحليل السوسيولوجى رغم الإشادة به ومن هنا لا يبقى أمامه إلا منهج «الشعور البنائى».

يطالب أبوزيد التراث والتـجديد بإتخاذ التحـليل التاريخى/الاجتمـاعى لنشأة الأفكار وتولدها منهجًا فبذلك يحقق مشروع التجديد ما يـسعى إليه من «إعادة بناء العلم» لاكتشاف بعـدى الإنسان والتـاريخ، وأن ينتقل من بناء الـعلم الاشعـرى إلى بناء العلم الاعتـزالى. ويكمن فى إهدار هذا المنهج كثير من تناقضات أحكام اليسار، والوثب فى قراءة الحاضر فى الماضى والتلوين فى تجديد التراث لحل أزمات العصر. (ص١١١).

هنا يفشـل مشروع اليـسار الإسلامى رغـم إيجابياته فى نظر أبـوزيد أو هو أقرب إلى الاخفاق منه إلى النجـاح. ويقدم لنا مبررات حكمه هذا فـى ثلاثة هى: إن المشروع يسعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصـد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة. وهو ثانـيا يجمد الحاضر فى إسار الماضى ويجـعله خاضعًا له ولمعطياته خضوع شبـه تام. وهو ثالثًا يتجاهل السياق التاريخى الاجـتماعى للتراث ويتعامل معـه بوصفه بناء شعوريًا مثاليًا مـفارقًا لزمانه ومكانه رغم نشأته منهما. (ص١٢٠).

وكاد أن يتحول هدف «إعادة البناء» إلى «إعـادة طلاء»، وتحول التجديد إلى تجاور بين القديم والجديد. ووقع المشروع كله فى التلوين بقدر ما تباعد عن التأويل. (ص١٢٠) تلك إذن صورة نص حنفى فـى قراءة نصر بصـورة عامة. إلا أنه لا ينســى أن يضيف إلى ذلك بعض الحسنات إكمـالاً للموضوعية العلمـية والحياد المعرفى، فهـذا الاخفاق الواضح على جميع المسـتويات لا يمثل الحقيقـة كلها، فقد انجز المشـروع إنجازات فى دراسـة التراث لا سـبيل إلى تجـاهلهـا. ويعدد لنا هذا الإنجـازات التى هى موضع نقـد الاتجاهات الإسلامـية السلفية لكتابات حنفى.

وأهم هذه الإنجازات الجهد الواضح لمحاولة تأويل العقائد، فهي محاولة مشروعة لتحويل اللاهوت إلى انثربولوجيا. والتعامل معها بوصفها تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك (ص١٢١). وأن لديه انحيازًا واضحًا لجانب الشريعة على حساب جانب العقيدة فى نصوص الوحى مع أنهما جانبان جوهريان فى بنيته الأصلية.

أن محاولة صاحب التأويل فى تلوينه لمشروع حنفى يريد استبدال الجهد العلمى الابستمولوجى الذى يقدمه حنفى لإعادة بناء علم الكلام القديم بتفسير أيديولوجى غير مباشر. أن ما يؤكد عليه أبوزيد من ضرورة الاهتمام بالمنهج التاريخى الاجتماعى فى تفسير نشأة العقائد لهو نفس ما يطالب به النقاد الماركسيين حنفى، لكن مع طلاء من المغزى والدلالة، النص والسياق التأويل والتلوين. لذا يحق لنا أن نتساءل من الذى يؤول ومن الذى يلون. أن اختلاف نصر عن حنفى اختلاف واضح، الأول يتعامل مع اليسار الإسلامى والثانى يتعامل مع التراث والتجديد، الأول يقدم لنا قراءة أيديولوجية والثانى يقدم لنا جهدًا معرفيًا واضحًا فى مقدمة التراث والتجديد و«من العقيدة إلى الثورة» جهد موجه للعلماء وأن كنا نشعر أنه جهد تختلط فيه هموم العلم وهموم الوطن، على العكس من «اليسار الإسلامى» الذى يصر أبوزيد على جعله عنوانًا لما اطلق عليه مشروع حسن حنفى، وهو جهد لا يندرج فى المشروع العلمى لحنفى كباحث ومفكر وفيلسوف. ولكن كمواطن. وأعتقد أن من الضرورى ألا نخلط بين الجهد العلمى فى التراث والتجديد والصرخة أو الدعوة الإصلاحية فى اليسار الإسلامى مصدرهما واحد، لكن لغتهما ومنهجهما مختلفان.

مــلاحق

المعانى الفلسفية للفظ العربى

على هامش تأملات د.حسن حنفى تأويل

فى مسألة التأويل

أ.د. عبد القادر بشتة (*)

توطئـــــة:

اعتنى الأستاذ الدكتور حسن حنفى فى الجزء الأول من (قضايا معاصرة)[1] بمسألتى التفسير والتأويل وهو لا يفرق حسبما يبدو بين المفهومين والمصطلحين. وأستاذنا الكبير يرفض التفسير النظرى المهتم بشرح معانى القرآن الكريم بصفة مجردة، ذلك التفسير الذى «يستنبط المعنى من النص بالعقل المحض ثم يلجأ للاستشهاد على ذلك إما بقول مأثور أو بحجة عقلية». والبديل هو نظرية فى التفسير تربط بين الوحى والواقع أو بين الدين والدنيا أو إن شئنا بين الله والناس.

ويستخدم حسن حنفى مصطلح «منهج تحليل الخبرات» للدلالة على النظرية الوحيدة الممكنة فى التفسير» وذلك لأن فهم النصوص لا يأتى إلا بإرجاعها إلى مصدرها فى مجموع الخبرات الحية التى نشأت فيها». ويدعو هذا المفكر العربى المفسرين إلى الإنطلاق من الطبيعة الإنسانية لفهم معانى القرآن الكريم. ويتحدث فى هذا الإطار عن «تفسير طبيعى» لا يبدأ من اللغة كما هو معتاد فى التفسير النظرى التقليدى بل من الواقعة التى

(*) أستاذ الفلسفة بجامعه تونس الأولى.

(١) «فى فكرنا المعاصر» الطبعة الثانية ١٩٨٣ ـ (بيروت ـ دار التنوير للطباعة والنشر) من صفحة ١٧٥ إلى صفحة ١٨٦.

يشير إليها النص بما فيها من إدراك حسى وانفعالات وتعقل. وهكذا يكون التفسير عند حسن حنفى واقعيا إنسانيا.

لكنى أرى أنه لم يدقق النظر فى التأويل النظرى باعتباره عملية فكرية ضرورية حتى فى مستوى المعنى الذى يتبناه. وأقصد أن التأويل مهما كان موضوعه هو أمر من أمور العقل المحض، ويمكن النظر إليه من هذه الزاوية بالذات.

وسأقدم فى مايلى بحثا يخص هذا الجانب الذى لم يوليه الدكتور حسن حنفى العناية الكافية لا عن قصور بل لأن هدفه كان إبراز ضرورة الواقعية فى التأويل. وأنا واثق أنه سيتقبل هذه الإضافة بكل رحابة صدر لما عرفته عليه من دماثة أخلاقية وحب للنقاش والنقد.

مقدمة

إن المشكل الرئيس فى نظرنا بالنسبة إلى «التأويل» بمعناه العربى هو مشكل منهجى، فالتأويل يبدو من خلال الحضارة العربية الإسلامية طريقة عامة لفهم القرآن ومواضيع مختلفة أخرى[1]، لكن لم يقع الاتفاق حول جملة قواعدها وهو منهج عام للنظر فى نفس المواضيع دون أى إجماع حول أسسه وشروط إمكانه. وسبب الاختلاف هنا هو أساسا اختلاف فى المعتقدات، وحديثا زادت اللغة الفرنسية فى تعقيدالأمور إذ نرى الناطق بهذه اللغة فى بلدنا العربى يرادفون بكل سهولة بين «التأويل» و(Interpretaion)، و(Hermeneutique)..

ونحن نريد فى هذه المحاولة المتواضعة والسريعة أن نضبط أسس وشروط إمكان «التأويل» بمعناه العربى بعيدا عن العقائد التى أدت إلى الغموض واللبس، وعلى القارىء بعد ذلك ان يكون له موقفا إن أراد إزاء نظريات «التأويل» الكائنة فى الحضارة العربية الإسلامية.

لكن ما هى شروط ضبط شروط إمكان «التأويل» الموضوعية؟

١ ـ لابد أولا من الانطلاق من معانى لفظ «التأويل» المعجمية اللغوية وذلك بكل بساطة لأن الدال هو لفظ عربى، ولا يمكن فى هذه الحالة أن يخرج المدلول عليه عن إطار

(١) الايات المتشابهات (والقرآن عامة) ليست وحدها الموكلة لموضوع التأويل الذى يمكن ان يكون تأويل نصوص مختلفة أخرى الخ... (وهنا حسب استعمال هذا اللفظ فى عالمنا العربى بخاصة فى العصور الحديثة).

معـانى الدال. ونحن سننطلق فعـلا من المعانى الخـاصة بلفظ «التأويل» والكـائنة فى لسان العرب. هذا القاموس الذى لا يشك أحد فى قيـمته وسنجد أن هذا اللفظ يعنى ثلاثة معان فكرية وبالتحديد ثلاثة مناهج فكرية[1].

٢ـ أما الشـرط الثانى فهـو ترجمة هذه المنـاهج الفكرية التى يعنيها الـلفظ العربى إلى مناهج فلسفـية ذلك لأن الفلسفـة مؤسسـة لكل عمل عقلى و«التـأويل» هو عمل من هذا القبيل. وسنقوم بالفعل بهذا العمل.[2] وسنرى أن المناهج الفكرية التى يعنيها لفظ «تأويل» موجودة فى تاريخ الفلسفة فى شكل مناهج استعملها الفلاسفة ونظروا فيها[3].

وهنا يجب أن نلاحظ أننا نقصـد هيكل المعانى الفلسفية لا الإضـافات المعنوية المرتبطة بالحضارة أو باختـصاص الفيلسوف الخ... أى أننا نطرح المعانى الفلسفـية الظرفية. وعلى كل حال فهذا سيتضح أكثر فى ما بعـد، وبهذه الصفة سوف لا نقع فى أية مفارقة تاريخية لأننا سوف لا نخلط ما جـاء فى لسان العرب بما جاء عند ديكارت وكـانط مثلا. ونحن لا نقصد أن الفـلاسفة الذين سنذكرهم قـد قرأوا لسان العرب وتأثروا به. بل سـنحاول فقط ترجمة ما جاء فى القاموس العربى إلى لغتهم.

والأسس المنشـودة هى إذن جملة من المعـانى الفلسفـية سنذكـرها انطلاقا من مـا هو بديهى ووصولا إلى ما هو أساسى، فما هى إذن هذه المعانى الفلسفية؟

١ ـ التفسير والتحليل

يمكن أن تقـرأ فى لسـان العرب مـا يلى: ـ أول الكلام وتأوّله: دبره وقـدره، وأوله وتأوله : فسره.

ـ وسئل ابن عباس.... عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد.

ـ التأول والتأويل تفسير الكلام الذى تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه الخ..

هذا ويمكن أن نقـرأ ما يلـى فى مـا يخص معنـى التـفسيـر: ـ التفـسير والتـأويـل

---

(١) وهذا مـا يحـدث بالفـعل فى ملتـقيـاتنا حـول «التـأويل» فكثيـر من الزمـلاء يتـحـدثون عن L' interprtaton و L' hermneutique دون أى تبرير للمعادلة.

(٢) فى ما يخص التأويل عند المسلمين طالع محاضرة الزميل إبراهيم بن الحسن، وكتاب استاذنا الحبيب الفقى والذى عنوان: التأويل أسسه ومعانيه فى المذهب الإسماعيلى ـ القاضى النعمان نشر مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية ـ تونس.

(٣) طالع لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور ـ إعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط. دراسات العرب ـ بيروت.

والمعنـى الواحد. فمن الواضح إذن أن التأويل يعنى منهجا فكريا مـعروفا، هو التفسير أى إعطاء معنى. والفلاسفة حددوا التفسير ونظروا فيه. لنأخذ مثالين فقط وذلك حسب المقام. فميل (Mill) مثلا يعتقد أن تفسير شىء معين يعنى ضبط القانون الذى ينحدر منه وينتج عنه وهذا يعنى أنك عندما تريد تفسير الجاذبية الموجودة بين الأرض والقمـر مثلا عليك أن ترجع إلى القانون العـام المتعلق بالجاذبية عامـة، وهذا يعنى أيضا أن نيوتن قد فسر جملة كبيـرة من الأحداث الطبيعيـة بوضعه جملة من القوانـين الخاصة بالطبيعـة، وكذلك القول بالنسبة إلى اينشـتاين وإلى كل من يضع قوانين عامة، ونحن نعـتقد على أثر لالند أن هذا الفـهم للتفـسيـر ضـيـق جدا وهو يدخـل فى الواقــع ضمن نظريــة ميل المتـعلقـة بعلاقـة القوانيــن والسببية.

ونحن نرى أن فهم سبنسر (Spencer) للتفسير أكثـر شمولا وهو أوسع من فهم ميل لنفس المنهج. فهـذا الفيلسوف يرى أن تفسيرنا لشىء ما يعنى ضـبط القانون الذى يتدرج منه. وهو بهذه الصفة يوافق مـيل، لكنه يتجاوز هذه المرحلة إذ يرى أنه لابد بعد ذلك من ضبط قاعدة اكثر شمولا ثم قاعدة اشمل من الثانية وهكذا دواليك حتى نصل إلى قانون لا مجال لتفسيره. فبالنسبة إلى سـبنسر إذن لتفسير جاذبية القمر والأرض لا نقف عند القانون العام المتعلق بالجاذبيـة بل علينا أن نفسر هذا القانون نفسه بالرجـوع إلى قانون آخر، ولعلنا نصل هكذا إلى أمـور ما ورائيـة كأن نقول بإرادة الـله مثلا كـمسـتوى تفـسيرى للـقانون النيوتونى، وفى كلمـة واحدة فالتفسـير لا يقتضى فـقط ضبط قوانين عامة تـدخل ضمنها احداث خاصة بل يجب أيضا تفسير تلكم القوانين وضبط القوانين التى تنحدر منها. ولعلنا هنا نصل فى نهاية الأمـر إلى القول بأن التفسـير هو تفصـيل لما هو مختـصر. وهذا المعنى منصوص عليـه فى القواميس الفلسفيـة ويمكن أن نستخلصه أيضـا من تحديد ميل لمنهـج التفسـير. وهذا المعنى هو المعنى الخام الهيكلى أضاف إليه ميل وسبنسر معانى ظرفية مرتبطة بالفكر العلمى وبالتـفسـير الـعلمـى وقد أشـرنا إلى هذا عند حـديثـنا عن تحديـد مـيل للتفسـير وهذا واضــح عندمـا نعتبر فكـرة سبنسر والأمـثلـة السريعة التى أعطيناهـا فـى محلهــا[1]

---

(١) فى ما يخص الطابع المؤسس للفلسفة طالع مثلا الباب الثالث من كتاب كانط نقد العقل الخالص والذى عنوانه الجدلية المتعالية وطالع بالتحديد علم الطريقة La Mthodologie ونحن نعد فعلا وراء كل عمل عقلى خلفية فلسفية هى أساس ذلك العمل العقلى. وما مثال العلوم كاعمال عقلية إلا دليل على ذلك. ويمكن إن نقول ان كانط نفسه بين هذه الأسس الفلسفية للعلم النيوتونى فى كتابه Premiers principes Mtaphsiques De La Science De La Nature وان ديكارت وضع هذه الاسس لعلمه فى بداية مبادىء الفلسفة الذى يحتوى على فيزياء ديكارت مباشرة بعد الأسس الفلسفية الخ.

ولا شك أن العرب لم يفكروا فى هذه المعانى الظرفية وأن لسان العرب لا يشير إليها. كل ما يمكن أن نقوله فى هذا الصدد هو أن هذا القاموس القيم ينص على المعنى الهيكلى الخام. وذلك بكل بساطة لأن كل تفسير كاعطاء معنى هو حتما تفصيل لما هو مختصر. فأنت عندما تفسر شيئا ما فانك تفصله وتقسمه بالضرورة، يمكن لك أن تفهم شيئا عن طريق الحدس أى بصفة مباشرة وبدون اللجوء إلى التفصيل والتقسيم، لكن التفسير هو بالضرورة تفصيل.

ويمكن أن نقول إن الفلاسفة يفسرون بالمعنى الهيكلى للفظ أى بالمعنى الذى نجده فى لسان العرب. ونحن هنا فى مستوى البديهيات وفى مستوى الأمور التى لا تحتاج إلى براهين وجدل. فالفلاسفة يفسرون كثيرا ولعلنا نلمس هنا الفارق الأساسى الموجود بين الرجل العادى غير الفيلسوف والفيلسوف الذى يحاول تفسير كل شىء والاطناب فيه، ويمكن على كل حال أن نعرف الفلسفة بكونها بحثا متواصلا عن المعانى أى تفسيرا مستمرا. ونحن لا نعتبر هنا طبعا نوعية المعانى التى تهم الفلاسفة بل نقف عند عملية إعطاء المعنى أى عند عملية التفسير.

والتفسير يلازمه حتما التحليل. وهذا ما يمكن استنتاجه بكل سهولة مما سبق إذ أن التحليل هو تفصيل وتقسيم، ونحن هنا فى الواقع فى مستوى التحليل النظرى العقلى وإن شئت فقل الفلسفى ولا فى مستوى لغوى معجمى، فلسان العرب مثلاً لا ينص على هذا ومع ذلك يمكن أن نقول إن فكرة التحليل ضمنية فى هذا القاموس العربى وبهذه الصفة يكون العرب قد تحدثوا عن منهج فكرى آخر استعمله الفلاسفة ونظروا فيه:

وفعلا فقد حدد الفلاسفة التحليل كمنهج مستقل لنعط مثالين فقط وذلك حسب المقام: ديكارت وكانط.

١ ـ فقد اهتم ديكارت بالتحليل ووضع له قاعدة وهى القاعدة الثانية الخاصة بمنهجية الفكر الفلسفى سنذكرها حتى تكون الأمور واضحة تماما «والثانية أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى أبحثها إلى عدد من الأجزاء». وتقسيم المعضلات يعنى تحليلها[1].

٢ ـ أما كانط فهو يتحدث عن الأحكام التحليلية وهو يخصص لهذا الغرض فقرة طويلة موجودة فى مقدمة كتابه الشهير «نقد العقل الخالص» وهو يعتبر مثلا أن

(١) وسنعتنى أكثر بمستوى النظر أو بمستوى الاستعمال وذلك حسب أهمية الأول أو الثانى بالنسبة إلى كل فصل.

الحكم التالي: كل الاجسام متمددة حكما تحليليا وذلك بأن صفة الامتداد موجودة وكامنة في مفهوم الجسم، ويكفي أن نحلل هذا المفهوم حتى نجدها الخ.[١]

والناظر في هذين المثالين يرى أن لسان العرب لا يمكن أن ينص على ما يحتويانه من معان مرتبطة بتاريخ الفلسفة وبعبقرية كل من ديكارت وكانط. لنقرأ القاعدة الديكارتية المتعلقة بالتحليل، إن لهذه القاعدة طابعا ابستمولوجيا لا مجال للشك فيه، وهو يتعلق بالفكر الرياضي خاصة. فالرياضي يقسم المعضلات إلى اجزاء حتى يتمكن من حلها على أحسن وجه وكأني بديكارت يريد أن يؤكد على هذا وأن ينصح كل رياضي باتباع هذا السبيل وإن شئت فقل إنه يريد ترييض كل عمل فكري وجعل هذا المنهج الرياضي منهجا فكريا عاما يخص الفكر عامة. زد على ذلك فإننا نلاحظ رفض ديكارت الضمني لكل تقسيم لا متناه Infinitesimal ذلك بأنه لا يعتقد أن التقسيم ممكن إلى ما لا نهاية له. ونحن نعرف أن ديكارت يرفض التقسيم اللامتناهي في أماكن عديدة أخرى، وهذا هو السبب الرئيسي في نظرنا الذي منع ديكارت من اكتشاف حساب اللامتناهي Le Calcul Infinitesimal[٢]

أما كانط ففكرته مرتبطة بمعنى منطقي لا نعتقد أن لسان العرب يقصدها. فالأحكام التحليلية الكانطية تندرج في الواقع في نطاق منطقي ليبنتزي إذ هي تفترض وحدة وانسجاما بين جميع العناصر المكونة لموضوع التحليل، وهي بالتالي ترتكز على مبدأ عدم التناقض أو مبدأ الهوية الذي قال به ليبنتز، وهذا المبدأ يقول إن الشيء لا يمكن أن يساوي ضده أي أنه لا يمكن أن نعادل بين أشياء متناقضة، وعلى كل حال فنحن نعلم أن كانط يقصد فعلا سلفه ليبنتز وهو يصرح بهذا في كتابه الخاص بالكميات السلبية[٣].

كل هذه الإضافات المعنوية خارجة في نظرنا عن نص لسان العرب الذي يكتفي في اعتقادنا بهيكل المعنى أي بفكرة التقسيم المتضمنة في التفسير بمعناه الخام.

---

(١) في ما يتعلق بتحديد التفسير طالع مثلا القاموس الفلسفي لالند Lalande نشر فلاماريون Flammarion وهذا القاموس يتحدث طبعا عن اللفظ الفرنسي Expliquer الذي يرادف في اعتقادنا تماما اللفظ العربي فسر.

(٢) مقالة الطريقة - ترجمة جميل صليبا.

(٣) راجع مثلا مقدمة نقد العقل الخالص ترجمة بلزني Borni نشر فلاماريون.

والفلاسفة يحللون بالمعنى الهيكلى الخام للكلمة وهذا أمر بديهى لا يستحق نقاشا وجدلا والفلاسفة يحللون بهذا المعنى على الأقل لأنهم يفسرون بنفس المعنى[1].

وخلاصة القول هى أن الشرط الأول لامكان «التأويل» هو أن يفسر المؤول ويحلل المواضيع التى يريد تأويلها. هذا هو الأساس الاول للتأويل بالمعنى العربى للفظ. لكن هل يكتفى المؤول بهذا؟ أو هل عليه أن يركب بعد ذلك واضعا نظرية جديدة وتركيبا جديدا؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من الرجوع مرة أخرى إلى لسان العرب الذى يتضمن كما أسلفنا الشرط الأول للتأويل بالمعنى العربى.

٢ ـ التركيب

يمكن أن نقرأ فى لسان العرب ما يلى:

قال أبو منصور: ألْتُ الشىء أوولُهُ إذ جمعته واصلحته فكان التأويل جمع معانى الفاظ اشكلت بلفظ واحد لا اشكال فيه، من هذا النص القصير يمكن ان نستنتج أولا فكرة الجمع، وهذه الفكرة يمكن استخلاصها من نصوص أخرى ذكرها لسان العرب فى نفس السياق، والتى لا تهمنا هنا ونحن نبحث عن منهج فكرى ـ جمع الشىء، جمع الأمر ـ جمع الضالة إلخ... لكن لا ينبغى أن نتوقف عند هذه الفكرة بل يجب أن نتعداها إلى فكرة التركيب ذلك أن الجمع الذى ينص عليه لسان العرب يصل إلى مجموعات وإلى وحدات لأن العناصر التى يتم جمعها تكون فى نهاية الأمر أشياء موحدة، وهذه الوحدة التى تنتج عن عملية الجمع واضحة خاصة فى النص الخاص بجمع معان مبعثرة للوصول إلى معنى واحد لا اشكال فيه وقد ذكرنا هذا النص.

ويمكن أن نقول إذن إن كلمة «التأويل» تعنى حسب لسان العرب منهجا فكريا عاما آخر هو «التركيب».

وهذا المنهج الفكرى فكر فيه الفلاسفة واستعملوه، لنرجع إلى ديكارت وكانط للنظر إلى تحديد الفلاسفة لهذا المنهج الفكرى ونحن سنقتصر عليهما لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك:

---

(١) وعلى كل حال فهناك عدد من النقاد من اعطوا معنى ابستمولوجيا للقواعد التى قال بها ديكارت. طالع مثلا كتاب ليون برنشفيك، Ecrits Plitosepoluques ص ٣٧ إلى ص ٩١.

فديكارت لا يتحدث فقط عن التحليل بل وأيضا عن التركيب وهو لا يكتفى بوضع قاعدة تخص التحليل، بل يمدنا أيضا بقاعدة تتعلق بالتركيب؛ وهى القاعدة الثالثة الخاصة بمنهجية الفكر أى تلك التى تتلو مباشرة القاعدة المتعلقة بالتحليل. وهذا هو نص القاعدة الثالثة نذكره كاملا لانه يحتوى على عبارة تهمنا وبأن ذكره يجعل الأمور أكثر وضوحا، «والثالثة: أن ارتب أفكارى، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج فى الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة اكثر الأمور تركيبا، بل أن أفرض ترتيبا بين الأمور التى لا يسبق بعضها بالطبع»[1]. وفعلا يمكن ان نسمى هذه القاعدة قاعدة التركيب إذ نرى الكاتب نفسه يستعمل هذا اللفظ: أكثر الأمور تركيبا» وهذا التركيب يكون عن طريق التدرج والصعود من أبسط الأمور إلى أعقدها أى أننا ننتقل من الأمور البسيطة إلى الأمور المركبة التى تحتوى ضمن وحدة وضمن مفاهيم موحدة الأشياء البسيطة وهذا ما فعله فعلا ديكارت فى التأملات وفى مقالة الطريقة والمقام لا يسمح لنا ببيان كل هذا خاصة ونحن سنرجع إليه فى ما بعد.

أما كانط فهو لا يتحدث فقط عن الأحكام التحليلية بل يتحدث أيضاً عن الأحكام التركيبية القبلية منها وغير القبلية وهو يقابل بين نوعى الأحكام فى الفقرة التى ذكرناها عندما تحدثنا عن الأحكام التحليلية وفى نظر كانط يكون الحكم تركيباً عندما تكون الصفة Predicat خارجة عن الموضوع Subject وذلك خلافا للحكم التحليلى. وهذا يعنى أن الموضوع فى مستوى الأحكام التركيبية لا يتضمن الصفة التى نلحقها به (وذلك خلافاً للأحكام التحليلية) وكانط يعطى مثالا وهو الحكم التركيبى التالى: كل الاجسام ثقيلة Pesants وكانط يعتقد أن موضوع الحكم وهو كل الأجسام لا يتضمن صفة الثقل التى يعتبرها شيئا خارجا تماما عن نطاق الموضوع[2] ومهما يكن من أمر فمن الواضح أن كانط يفهم التركيب كما عبرنا عنه من قبل. فنحن نجمع هنا شيئين مختلفين لنصل إلى وحدة وهو الحكم ذاته.

ولو ننظر فى فكرتى ديكارت وكانط لنجد أنهما تحتويان فعلا على معانى إضافية لم يكن فى إمكان العرب أن يصلوا إليها. فالقاعدة الديكارتية لها كالثانية معنى ابستمولوجى

---

(١) نفس المصدر المذكور اعلاه ونفس الترجمة.

(٢) لنلاحظ انه يمكن اعتبار هذا الحكم تحليلا.

أكيد. فهذه القاعدة تمدنا في الواقع بمنهج عـام يتعلق بالفكر الرياضي. فبعد تحليل وتقسيم المعضلات إلى أجزاء ممكنة (القاعدة الثانية) يبدأ الرياضي في التركيب والصعود أي أنه يصل إلى المرحلة الثانيـة المتعلقة بالعمل الرياضي أي مـرحلة البناء الرياضي، ويمكن أن نقول إن ديكارت يعـمم هنا ما هو رياضـيا في الأصل، هذا بكل ايجـاز ما يمكن ان نقـوله في ما يخص الجانب الظرفي لفكرة التركيب عند ديكارت، مـاذا يمكن ان نقول في نفس المستوى عن كانط وتحديده للأحكام التـحليلية؟ لنكتف بالقول ان رفض مبدأ عـدم التناقض أو مبدأ الهوية هو الاضافة الأساسية الضمنية، فنحن نركب هنا عنصرين (الصفة والموضوع) ليست لهمـا نفس الهوية وفي إمكاننا إذن أن لا نتـقيد بمبـدأ التناقض وأن نخالف ليـبنتز في هذا المجال. وبالفـعل فكانط يعتبـر هنا ناقدا لمعلمه وقـد صرح بهذا ايضـا في الكتاب الآنف الذكر لما وضع مـبدأ مواريا لذلـك الـذي وضعـه ليبنتـز وهو المبدأ الذي يسمـيه كـانط بمبـدأ الواقـع.

ومهما يكن من أمر فبقطع النظر عن هذه الإضـافات المعنوية وهذه المعاني الظرفية فإننا نجد شيئا هيكليا عند هذين الفيلسوفين وهو فكرة التركيب بمعنى جمع عناصر مختلفة ضمن وحدة وهذا بالضبط ما ينص عليه لسان العرب كلما أسلفنا.

والفلاسفة يـركبون بهذا المعنى الأولي الخام. أولا لأنهم يصلون إلى فلسفـات معينة، إلى أنساق مـعينة. ففلسفـة ديكارت هي تركيب شامخ. كـذلك القول بالنسبة إلى المثـالية المتعالـية التي قال بها كانـط. ونحن نعلم أن من ميزات الفيلسـوف هو أن يكون له تركيب فلسفي خاص به، ثانيا الفلاسـفة يركبون باعتبار أنهم يستعملون مفـاهيم كمفهوم الحرية أو مفهوم العدالة الخ... وما المفهوم إلا تركيب بالمعنى الخام أي بالمعنى الذي نص عليه لسان العرب، وفي امكـاننا أن نجد هذا التحـديد في أي كتـاب خاص بالمنطق يتـحدث عن هذا الموضوع، ونحن لا نهتم هنا بنوعية المعاني التي يدخلهـا فيلسوف ما ضمن وحدة بل نقف فقط عند عملية التركيب.

فالمؤول لا يكتفي إذن بالتفسـير والتحليل بل عليه أيضا أن يركب بالمعنى الفلسـفي الذي ضـبطناه. والتركـيب بهذا المعـنى يمثل إذن شـرطـا آخر ليكـون «التأويل» بالمعنى العـربي ممكنـا، والتركـيب بهـذا المعنـى ممكنـا، وهو إذن الأسـاس الثاني الموضوعـي للتأويـل بنفـس المعنـى.

لكن لماذا لا يكون «التـأويل» ممكنا إلا إذا توفر هذان الشـرطان؟ ما هو أسـاس هذين الأساسين الموضوعـيين؟ هذا الأساس الأساسى هو «المنهج الفلسفى الأصيل» كمـا سنسميه وهو فعلا يتضمن التـفسير والتحليل ويهدف إلى التركيب ويمكن أن نستنتـجه كمعنى خام من لسان العرب. كيف ذلك؟[1].

٣ ـ المنهج الفلسفى الأصيل

يمكن أن تقرأ فى لسان العرب ما يلى: الأول: الرجوع، آل الشىء يؤول أولا ومآلا: رجع... وفى الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أى لا رجع إلى خير.

ـ وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثيه آل يؤول أى رجع وعاد.

ـ وأما قول الله عز وجل: (هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتى تـأويله فقال أبو إسحاق: معناه هل ينظرون إلى ما يؤول إليه أمرهم من البعث.

ـ وقال أبو عـبيد فى قوله: ومـا يعلم تأويله إلا الله قال: التأويل هو المرجع والمصير مأخوذ من آل يؤول إلى كذا أى صار إليه وأوله.

وأمثال هذه النصوص عديدة فى القاموس العـربى وكلها تفيد أن «التأويل» هو الرجوع والعودة: العودة إلى الخير ـ الرجوع إلى الأمر إلخ....

ويمكن أن نقـول إن «التأويل» هو رجوع الفكـر وليس فى لسان العرب مـا ينكر هذا المعنى بل بالعكس هناك ما يدعمه ولـنا فى المعانى السابقة تدعيم لهذا، فالتفـسير والتحليل والتركيب هى أمور فكرية، ففى إمكاننا إذن أن نعطى للفظ «التأويل» هنا أيضا معنا فكريا.

ونقطة وصول هذه العودة وهذا الرجوع الفكريين يمكن أن تكون صفر المعرفة أى ـ إن شئنا ـ اللامعـرفة ونعنى بهذا تلك الحالة التى يكون عليهـا الفكر عندما ينزع كل ما علق به من معلومات. ولا نريد هنـا الدخول فى نقاش نظرى حول إمكانية حـصول هذه الحالة أو عدم امكانيـة حصولها، المهم هـو أن نعلم ان هذه الحالة ممكنة نظريا ولنا فى قولة سـقراط المشهورة: كل ما اعرف هو أننى لا أعرف شيـئا تفسير لهذه الحالة. والأهم من هذا كله هو

(١) فالفلاسفة الذين قالوا بمنهج التركيب كثيرون لنذكر مثلا الجدلية الصاعدة التى قال بها أفلاطون. وعلى كل حال فبضبطنا لهذا المعنى نقلد من يقف عند المعادلة بين التأويل والتفسير.

ان نعلم ان لسان العرب لا ينكر فكرة عودة الفكر إلى اللامعـرفة فلسان العرب يقول لنا ان «التأويل» هو رجـوع كذا إلى نقطة معـينة. هذا الرجوع يمكن أن يكون رجـوع الفكر، أما نقطة الوصول فيمكن أن تكون صفر المعرفة.

لكن ما مـعنى هذا؟ ما معنى رجـوع الفكر إلى هذه النقطة؟ هذا يعنى الشك، فنحن نعلم ان مونتـانى شك فى كل شىء بمعنى أنه رجع بفكره إلى حالة نفى كل المعـارف حتى أنه قال: ماذا أعلم؟ (Que Sais-Je?) وهذه العبارة بليغة جدا وهى تتضمن نفيا مطلقا لكل المعارف والمعلـومات. وهى تفيـد نفى المعرفة أكـثر من تلك التى قـالها سـقـراط: كـل ما أعـرف هو أننى لا أعـرف شيـئا. فـسقـراط يعـرف على الأقـل أنه لا يعرف شـــيـئـا اما مونتـانـى فـلا[1].

ونحن نعلم أيضـا أن ديكارت والغـزالى قـد أولا بمعنى أنهمـا شكا فى كل المعـارف العقلية منها والحسية فرجعا بفكرهما إلى ما سميناه بصفر المعرفة وقد بينا هذا فى تدخل لنا فى الملتقى الفلسـفى حول الفلسفـة والتراث، واثبتنا أن شك الغـزالى وديكارت يعنى قوله سـقراط وهـــو يعنى الجدليـة الافلاطـونية وأخيـرا الانعكـاس الفكـرى الذى قـال بـه آلان Alain[2].

لكن «التأويل» كمـا حددناه حيث قلنا إنه رجوع الفكر إلى صفـر المعرفة هل هو شك مونتـانى أم هو شك ديكارت والغـزالى أو الاثنان معـا؟ ما هو نوع هذا الشك الذى يعـنيه «التأويل» كـما حددناه؟ إننا إلى حد الآن لم نحـدد نوعية الشك الذى يقـابل «التأويل» بل اكتفينا فقط بذكر نوعى الشك اللذين يمكن أن يعنيانه.

والاجابة عن هذا السـؤال يمكن ان نجدها فى لسان العـرب ذاته إذ فى إمكاننا ان نقرأ فى هذا القاموس العربى ما يلى:

- «وفى حديث ابن عباس: اللهم فقهه فى الدين وعلمه «التأويل»، قال ابن الأمير هو آل الشىء يؤول إلى كـذا أى رجع وصـار إليه، والمـراد بـ «التأويل» نـقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ».

---

(1) P. Mohel نشره ودم له Montaigne Les Essais

(2) محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة - نشر بالنشرية التربوية للتعليم الثانوى - جانفى ١٩٨٤ - العدد السادس.

لنلاحظ أولا أن هذا النص وقع ذكره فى سياق تفسير كلمة «التأويل» كمرجع ومصير وهذا يعنى أنه بإمكاننا اعتباره كتكملة وتتمة للنصوص الأخرى الخاصة بـ «التأويل» كعودة.

وهذا النص المكمل يعنى بإيجاز أن «التأويل» هو الانتقال من معنى ظاهر إلى معنى آخر باطن وحقيقى ويمكن أن نسمى هذا الانتقال رجوعا لأننا نرجع إلى الحقيقة والباطن بعدما كنا فى مستوى الظاهر والباطل. لكن المهم هو أن نعلم أن «التأويل» الذى يقصده لسان العرب هو ذلك الرجوع الفكرى إلى صفر المعرفة بهدف بناء الحقيقة على أسس ثابتة، وهذا النص يحدثنا عن عملية البناء التى يقوم بها الفكر بعد رجوعه إلى اللامعرفة.

فهذا النص يثبت لنا إذن ان الشك الذى يجب ان نقصده عندما نتحدث عن «التأويل» كما وقع تحديده انطلاقا من لسان العرب هو شك الغزالى وديكارت إذ كلنا يعلم أن هذين الفيلسوفين يبنيان بعد الهدم وينتقلان إلى المعانى الباطنة الحقيقية بعد الشك، الذى هو بالنسبة إليهما هادف، والهدف هو بناء الحقيقة وقد بينا كل هذا فى المقال الذى وقع ذكره ونعنى بذلك تدخلنا فى الملتقى حول الفلسفة والتراث، وفى هذا النص قلنا إن هذا الشك بما فيه من هدم هادف ونية بناء هو «المنهج الفلسفى الأصيل» الذى ولد مع ميلاد الفلسفة كفلسفة وذلك عند اليونان وبالتحديد عند سقراط وقولته الشهيرة: كل ما أعرف هو اننى لا أعرف شيئا وأفلاطون وجدليته بما فيها من صعود ونزول وبينا فى نفس الصدد أن هذه الطريقة الفلسفية الأصلية نجدها لا فقط عند الغزالى وديكارت بل وأيضا عند كانط ومفهوم النقد، وآلان ومفهوم الانعكاس الفكرى La Rflexion إذن عندما نتحدث عن «التأويل» نحن فى مستوى «المنهج الفلسفى الأصيل» كما حدده مقالنا المذكور ولسنا أبدا فى مستوى شك مونتانى Montaigne الذى لا يبنى شيئا ولا يهدف إلى البناء، وإذن فلسان العرب يرفض مونتانى ويقبل ديكارت والغزالى أى «المنهجية الفلسفية الأصلية» كما سميناها فى محاولة لتحديد الفلسفة فى تراث الفلاسفة وهذا الرفض وذلك القبول متضمنا فى النص الخاص بالانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن.

ثم لا ننسى أن «التأويل» هو أيضا تحليل وتركيب ـ وقد بينا هذا فى هذا التدخل، ونحن نعرف ان مونتانى لا يؤلف شيئا بل يبقى فى حالة الشك وفى حالة نفى المعارف كلها بل نحن فى مستوى الفلاسفة الذين وقع ذكرهم امثال الغزالى وديكارت. وكل منا له فكرة عن ذلك البنيان الذى وضعه كل من هذين الفيلسوفين وغيرهما أمثال أفلاطون وكانط وآلان Alain.

وفى نهاية الأمر يمكن أن نقول إن التركيب يمثل الجانب الفلسفى البناء فى العملية الفلسفية وأنه في الحقيقة هدف شك الغزالى وديكارت ونقد كانط والانعكاس الفكرى الذى يقول به آلان Alain والجدلية النازلة Dexendante الافلاطونية الخ. . . إذ نرى أن كل هؤلاء الفلاسفة الذين يمثلون كما أسلفنا «المنهج الفلسفى الأصيل» يركبون مباشرة بعد وصولهم إلى صفر المعرفة بل نراهم يجعلون من التركيب هدفا وغاية لهذا الوصول الفكرى إلى المعرفة.

أما التحليل فيمكن أن نقول إنه يمثل ذلك الطريق الذى ينتهى بالفكر إلى صفر المعرفة، فنحن نعرف أن الصفر هو النهاية النظرية لكل تقسيم لا يقف عند كمية معينة هذا فى الواقع ما تعلمنا إياه الرياضيات وبالتحديد حساب اللامتناهى Calcvul Infinitesima ونحن نعلم أن التحليل هو بالفعل ذلك الطريق الذى اتبعه ديكارت والغزالى حتى وصلا إلى ما سميناه بصفر المعرفة، فالاثنان قسما المعلومات إلى عقلية وحسية واعتبرا كل نمط على حده وقسماه وحدداه ووصلا فى النهاية إلى نفى كل المعارف ودحض جميع أنواع المعرفة.

وخلاصة القول هى أن «للتأويل» معنى فلسفى آخر وهو «المنهج الفلسفى الأصيل» ويمكن أن نقول إن هذا المعنى هو الأساسى إذ هو يتضمن التفسير والتحليل ونية التركيب وهو إذن الاساس الأساسى للتأويل بالمعنى العربى وهو الأساسى الذى يبرر ويفسر الأسس الأخرى.

والفلاسفة لم يكتفوا باستعمال هذا «المنهج الفلسفى الاصيل» بل نظروا فيه أيضًا وحددوه وقد أشرنا إلى هذا لما تعرضنا إلى مفهوم النقد عند كانط ومفهوم الانعكاس الفكرى الذى قال به الآن. ونحن نعرف أن افلاطون قد حدد جدليته وأن ديكارت والغزالى قد فسرا شكهما. ويكفى ان نرجع إلى الجمهورية وإلى المنقذ من الضلال ومقالة الطريقة لنتثبت من هذا. وهذه التحديدات على كل حال شائعة ومتداولة ولا داعى إذن إلى ذكرها. ثم كيف لا يحدد الفلاسفة هذا «المنهج الفلسفى الأصيل» الذى يرتبط بجوهر عملهم الفلسفى والحال أنهم يحددون دائما وسائلهم ومفاهيمهم.

والفلاسفة اختلفوا فى هذا المجال. فقد أعطوا أسماء مختلفة «لهذا المنهج الأصيل» وهذا يبرز بوضوح في ما سبق، ثم إن اختلافهم كائن فى مستوى الدوافع والأسباب.

فأفلاطون قال بجدليته لمحاربة السفسطة والسفسطائين وما الجدلية الأفلاطونية إلا منهج مضاد للمتهج السفسطائى[1] وكانط قال بنقده لدحض الفكر الماورائى الخالص الخ. . . . والفلاسفة يختلفون أيضًا فى مستوى هدف المنهج أى فى مستوى التراكيب التى يصلون إليها. وهذا بديهى إذ لا أحد ينكر أن فلسفة أفلاطون مغايرة لفلسفة ديكارت التى تختلف بدورها عن فلسفة كانط. . إلخ.

وواضح أن اختلاف الفلاسفة موجود على الصعيد الحضارى، على صعيد الإضافات المرتبطة بالحضارة أى أن هذا الاختلاف كائن فى مستوى ما سميناه بالمعانى الظرفية، أما فى مستوى المعنى الهيكلى الأولى فهم متفقون تماما. إذ كل الفلاسفة الذين وقع ذكرهم يحددون «المنهج الفلسفى الأصيل» كرجوع الفكر إلى اللامعرفة قصد البناء والتركيب وان اختلفوا فى السبب والنهاية.

ويمكن أن نقول إن هذا المعنى الهيكلى هو الذى فى إمكاننا استخلاصه من لسان العرب، فهذا القاموس العربى يحتوى إذن على «المنهج الفلسفى الأصيل» مجردا من معانيه الحضارية.

الخاتمة

فـ «التأويل» بالمعنى العربى هو إذن طريقة عامة تعتمد على قاعدة أساسية هى المنهج الفلسفى الأصيل الذى يؤدى بدوره إلى قواعد أخرى هى التفسير والتحليل والتركيب بالمعنى الخام. معنى هذا أنه ليكون «التأويل» بالمعنى العربى ممكنا لابد من توفر هذه القاعدة الأساسية وما ينتج عنها من قواعد فرعية. وكل هذه المناهج تمثل إذن الأسس التى يرتكز عليها بالضرورة كل «تأويل» بالمعنى العربى للكلمة.

وفى نهاية الأمر لابد لكل مؤول معتزليا كان أو شيعيا فقيها كان أو فيلسوفا أن يتبع «المنهج الفلسفى الأصيل» فى هيكله وأن يكون أفلاطونيا وديكارتيا إلخ. . . فى هذا المجال.

(١) هكذا يقدم افلاطون منهجه. وفى الواقع هناك تجانس وتشابه بين المنهج الفلسفى والمنهج السفسطائى.

وهذه النتيجة على غـاية من الأهمية بالنسبة إلى اللغة والفكر العربيـين. ففى المستوى اللغوى ـ أو فى مستـوى الدال، هذه النتيجة تعنى أن اللغة العربيـة قادرة على تأدية المعانى الفلسفية ويمكن أن نعتـبر محاولتنا السريعة هذه إسهام مُهم من حيث نتـيجتها فى الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى إمكانية اللغة العربية تأدية المعانى الفلسفية وهذا السؤال يطرح اليوم بكل الحاح خاص وقد عربنا الفلسفة.

أما فى مستـوى الفكر العربى أى فى مسـتوى المدلول عليـه فمن المهم جدا أن نعلـم أن عرب القرن السابع هـ وما قبله قد وصلوا إلى «هياكل معـان» نجدها عند فلاسفة كبار امثال أفلاطون وكأنط وديكارت الخ. . .

علم الرياضيات وعلم البصريات

تفاعلات العصرين القديم والوسيط (*)

د. رشدي راشد (**)

لا نجد في تاريخ العلوم ما يلقي الضوء على مسألة وصف التفاعل وتحليله بين علم الرياضيات والعلوم التجريبية، لكن ليس هناك شيء صعب بعد.

والجدير بالذكر أننا سنعثر خلال دراسة هذا التفاعل على سبب وجود المعرفة المنظمة وكذلك وسائل الوصول إليها. ولا تكمن صعوبة هذا التحليل في السياق المحيط بالموضوع. فمن المعروف منذ عهد الفيلسوف كانط، أن التحليل يتوقف على فعل المعرفة الضروري والممكن باعتباره فعلا مؤسسا وفائقا بالمعيار التاريخي، وهو منظور مختلف عن منظور فلسفة الوجود. فلا يمكن لمؤرخ العلوم، أيا كان انتماؤه أو هدفه أن يتجاهل فعل المعرفة، إذا ما اهتم ولو بقدر محدود بمضمون المعرفة التي تصنع التاريخ؟

إنطلاقًا من هذا التقليد وهذه الروح، قمت أكثر من مرة ببحث التفاعل بين علمي الرياضيات والفيزياء في بصريات ابن الهيثم. ومن المعروف أنه عني في عمله الأول في الفيزياء بأن يتم طبقا لمنهج واضح هو التآلف الرياضي والفيزيقي. وقد بحثت هذا التكوين (من منظور التزامن) وأشرت إلى أن هذه الصيغة لابن الهيثم قد لاءمت ظواهر كثيرة مختلفة. أما في البحث الراهن فإني أهدف إلى اتباع منظور التعاقب، حيث سنرى أنه قبل ابن الهيثم ولديه وبعده أيضا هناك نماذج كثيرة للتفاعل قابلة للتفكيك والتحليل، وتشترك

(*) كتب هذا البحث بالفرنسية ونقله إلى العربية الزميل فؤاد السعيد.

(**) المركز الوطني للبحوث العلمية ـ جامعة طوكيو.

كلها فى ابتعادها عن التطبيق المباشر لعلم الرياضيات والاتجاه للأخذ بالمعطيات التجريبية فى الدراسة. واخترت هنا ثلاثة أمثلة من علم البصريات اليونانى والعربى أعاد البحث الحديث إلقاء الضوء عليها من جديد. إذن سوف أبحث تتابع دور المادة (الأداة) المصنوعة فى علاقتها بعلمى الرياضيات والبصريات؛ تطبيق نظام العد العربى (الحساب الخوارزمى أو الجبرى) فى علم البصريات.

وسأتوقف أخيراً عند المحاولات التى استخدمت خواص علم البصريات من أجل إدراك وفهم الموضوعات الرياضية.

١ ـ الأورجانون والمنحنى المخروطى

اكتشاف الخواص البصرية للموضوعات الرياضية

قديما، منذ التحول الذى سجله ابن الهيثم، لم يكن تطبيق علم الرياضيات مباشرا، وسبق أن قلنا أنه كان يتم تطبيقه بواسطة مادة مصنعة (آلة أو أورجانون). هذا التطبيق غير المباشر هو الدور الإضافى الذى يلعبه «الأورجانون». فهو الذى سيكشف عن خواص البصريات بوضوح، قبل أن يصبح من الممكن تحليلها هندسيا. وبطريقة مماثلة سيتيح الأورجانون فهم بعض الخواص الهندسية عن طريق تعديل علم البصريات.

هذه القدرة الكشفية (التنبؤيه) ذات الكفاءة المضاعفة للأورجانون هى نتيجة لاختزال دور علم الرياضيات: فى الأساس، تفيدنا خواص علم البصريات فى وصف ملامح ظاهرة ما ورسم حدودها أو وصف حركتها على المدى القصير ولكن علينا ألا ننتظر من علم الرياضيات أن يفسر لنا الظاهرة أو أن يصل إلى جوهرها. باختصار يمكننا القول أن استخدام خواص البصريات يكون استخداما آليا وذلك فى مقابل ما أسنده لها أرسطو فى «كتاب الشعر».

وهكذا فإن هذا الاستخدام للأورجانون من أجل الدخول إلى علم الرياضيات قد ركز على نوع من الازدواجية بين المادة المصنعة وبين الخواص الميكانيكية أو الفيزيقية، وهو ما تتسم به كافة العلوم اليونانية ونجده بوجه خاص فى كافة التقاليد الأرشميدية، ويكفى للتدليل على ذلك الاطلاع على مقترحات أرشميدس التى وجهها إلى إيراتوستين Erotosthene و الدراسة الدقيقة لاستخدام الرافعة فى ميكانيكا أرشميدس. ففى علم

البصريات نصادف هذا التطبيق لعلم الرياضيات فى تقاليد تستند فى بعض الأحيان إلى أرشميدس، حيث اهتم ممثلى هذه التقاليد أنفسهم بالمرايا المقعرة المحرقة. سنتوقف قليلا عند هذا البحث الخاص بالمرايا المقعرة المحرقة، وسنفحص بعد ذلك الأدوات المحرقة الأخرى، (العدسات) حيث أنه يبدو لنا أن إسهامهما فى تاريخ علم البصريات لم يحظ بالاهتمام الذى يستحقه.

ومن بين ممثلى هذه التقاليد، لا يتبقى لنا إلا بعض الأسماء فى عصر أرشميدس إضافة إلى بعض الآثار المدونة فيما تم جمعه ـ مما كتبه ديوقليس Dioclés بعد ذلك ووصل إلينا باللغة العربية. ومن بين هذه الأسماء بيثيون Pythion عالم الهندسة، وهيبوداموس Hippodarns عالم الفلك المغمور، ودوسيثى Dosithée تلميذ كونون السكندرس Conon والمعاصر لأرشميدس. وقد تضمنت الآثار المنقولة مما كتبه ديوقليس توضيحا لبعض المسائل التى تعكس مستوى البحث الذى تم التوصل إليه. فقد بحث بيثيون مرآة تعكس الأشعة الشمسية تبعا لمحيط الدائرة، فى حين أن هيبوداموس أراد مرآة تعكس الأشعة الشمسية فى نقطة وحيدة، وحاول دوسيثى عمل مرآة تجمع الخواص التالية: إحراق دون التوجه إلى الشمس، تحديد الزمن دون مزولة شمسية ـ وهى مسألة صعبة بما يكفى للتدليل على درجة التقدم الذى تم تحقيقها فى هذا المجال.

وينتسب ديوقليس فى هذه التقاليد العلمية لآخرين، فهو خليفة فى ذلك لأرشميدس، كما أنه كان معاصرا لأبولونيوس Apolbnios وكان ديوقليس يهدف من خلال دراساته عن المرايا المحرقة معرفة خواصها وصياغة نماذج تفسيرية لها. ويمكننا أن نفهم أن هذه المهمة لم يكن من الممكن أن تقتصر على الدراسة النظرية فقط، ولكنها كما كتب أرشميدس من قبل: «شىء يقينى»، مما يتطلب السيطرة على المشكلة العلمية. بما يجعلها صالحة للتطبيق والاستخدام، وذلك عن طريق تحديد بعد عملى لها. والحال أن هذا البحث إذا ما طبقناه بترو سيحدد ويفتح أمامنا حقلا جديدا من البحث الرياضى، ألا وهو حقل دراسة الخواص البصرية للأشكال المخروطية. وسوف نتبع خطوات هذا الاكتشاف بداية من خلال استرجاع ديوقليس ومرآة القطع المكافىء Parabolique.

انطلق ديوقليس فى افتراضه الأول فى كتابه من تعريف للقطع المكافىء بواسطة محور السينات وإحداثية نقطة، ولكن كان ذلك بهدف دراسة خاصية الحرق. ومن أجل ذلك

استعان بخواص الـ «تحتمحاس "Saus - tamgante" والـ «تحتحمودى» "Saus - normale" ويشير ديوقليس بعد ذلك إلى أن شعاعا ضوئيا موازٍ للمحور ساقطا على سطح قطعى مكافىء ينعكس تجاه البؤرة.

فى الجزء الثانى من الافتراض ذاته يتحدث ديوقليس عن الجسم المكافىء الدورانى ويوضح أنه إذا كان سطحه الداخلى عاكسا للضوء وإذا كان محوره متوجها إلى الشمس، فإن كل شعاع شمسى ساقط تجاه هذه المرآة ينعكس تجاه البؤرة. ثم يوضح أخيرا أنه كلما كان قوس القطع المكافىء للجسم المكافىء أكبر كانت الأشعة المنعكسة فى اتجاه البؤرة أكثر.

ثم يعود ديوقليس إلى تحديد القطع المكافىء المولد لكهرباء المرآة ذات جسم مكافىء دورانى حيث يتركز الأشعة المنعكسة فى نقطة موضوعة على مسافة محددة من مركز المرآة. وهذا ما يعيد بناء قطع مكافىء معروف البؤرة والقمة. وقد انطلق ديوقليس فى هذا الافتراض عن بناء نقاط وبؤرة ودليل معروفين. وفى الافتراض التالى يشير ديوقليس أن الشكل الذى حصل عليه يفحص الخاصية الأساسية للقطع المكافىء، ألا وهى خاصية الدلالة.

وبتطبيق المخروطيات على هذه الأداة المحرقة توصل ديوقليس إذن إلى إبراز الخواص البصرية للمنحنى ـ القطع المكافىء ـ الخاصة بالبؤرة وكذلك خاصية البؤرة ـ الدليل. وقد تم تحقيق هذه الخاصية الأخيرة بالتحقيق من خلال البحث فى علم البصريات وهو ما سيصبح موضوعا لتطبيق هندسى خالص عندما يستخدمه ديوقليس نفسه لحل مشكلة تضعيف المكعب. إن تطبيق علم الرياضيات على المرايا المحرقة لم يكن مفيدا فقط من أجل معرفة الخواص البصرية ولكنه سيثرى أيضا نظرية المخروطيات نفسها.

بعد هذه الفترة الزمنية التى تتبعنا فيها هذه التقاليد فى العصر القديم وحتى القرن السابع عشر على الأقل، وجدنا أسماء علماء مشهورين قدموا إسهاماتهم للبحث حول هذه المرآة ذات الجسم المكافىء الدورانى أمثال أنتيميوس دى تراليس **Anthemios de Tralles** مؤلف مقطع بوبيو، وعالم الرياضيات أبو الوفا البوزجانى، وابن الهيثم، فى النص العربى أو ترجمته اللاتينية. وهناك آخرون يمكن أن تستكمل بهم القائمة فهناك عالم يونانى قديم مهتم بالترجمة من العربية إلى اللغات الأخرى ويدعى دترومس **Dtrums** وهناك الكندى

نفسه الذى أفلتت مساهمته من التحليل. وفى آخر القرن العاشر السابق لابن الهيثم، نجد بن سهل، كل هؤلاء ناقشوا خواص القطع المكافى كقطع مخروطى وفى ذات الوقت كمنحنى أنكلاستيكى Courbe amacalstique وقاموا برسمه فى شكل نقاط أو فى شكل خط متصل.

وإذا كان الاهتمام المعطى للمرآة ذات الجسم المكافىء الدورانى شديدا، فإن هذا الاهتمام ليس بنفس الدرجة بالنسبة للمرآة ذات الشكل الاهليلجى. وباستثناء مؤلف انتيميوس تراليس، فإننا لا نجد أية كتابات أخرى تخرج عما كتبه ابن الهيثم. ومن المدهش أن الكندى الذى كان على علم بتعريب كتابات انتيميوس. هو التعريب الذى عثرت عليه بقدر كبير من المصادفة خلال بضع سنوات ـ لم ير أنه من الضرورى فحص ودراسة المرآة ذات الشكل الإهليلجى، ومن الجائز أن هذا الشكل من المرايا قد جذب العلماء بدرجة أقل، حيث انصرفوا عن دراستها نتيجة للمتطلبات الصعبة التى يفرضها اختيار مواقع المصدر من جهة، وكذلك المتطلبات الخاصة بمواضع الجسم المحرق. والواقع ان المخطط الذى اقترحه انتيموس تراليس يستند إلى خاصية ذو المحرقين للقطع الإهليلجى، ويؤكد انتيميوس دون شرح أنه بمقتضى قوانين الانعكاس، فإن شعاعا منحدرا من بؤرة ما ينعكس اتجاه البؤرة الثانية.

بعد مرور أربعة قرون أعاد ابن سهل الدراسة المنظمة للمرايا. حيث عالج هذه المرة المرآة الاهليجية كما فعل بالنسبة للمرآة ذات الجسم المتكافىء الدورانى، وذلك بتحديد السطح المماس لنقطة الاصطدام للضوء الساقط على السطح العاكس، كما عالج واحدية هذا السطح. من ناحية أخرى درس خاصية ذوى المحرقين قبل أن يصل إلى التخطيط المتصل للمنحنى وذلك بواسطة جهاز أو عدة ميكانيكية.

بالنسبة للمنحنى الثالث ـ القطع الزائد ـ يجب الانتظار حتى يتسع المجال ثم نطرح السؤال الخاص بالاحتراق، ليس فقط عن طريق الانعكاس ولكن أيضا عن طريق الانكسار. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه يجب تعميم ما يتعلق بالمرايا المحرقة إلى أدوات أخرى محرقة، وذلك حتى يتسنى لنا فهم العدسات أيضا. وقد أشرت منذ قليل إلى أن النظرية الهندسية الأولى للعدسات ولدت فى نهاية القرن العاشر مع بن سهل الذى درس القطع الزائدة كمنحنى أنكلاستيكى. وبعد دراسة هذا المنحنى كقطع مخروطى وتعريفه عن طريق

قمته ومحوره وجانبه الأيمن، درس ابن سهل بعد ذلك تحديد خط المماس وخاصة ذو المحرقين. كما ابتكر بن سهل عدة ميكانيكية من أجل التخطيط المتصل لقوس القطع الزائد مرتكزا على خاصية ذو المحرقين. وبعد ذلك أعاد دراسة السطح المماس لمساحة تم الحصول عليها عند إدارة القوس المرسوم حول المستقيم المحدد. كما استخدم فى دراسته خواص الخط المماس من أجل إيجاد قوانين الإنكسار، وطرح عمل عدسة ذات سطح محدب ثم عدسة ثنائية التحدب.

نلاحظ إذن أن الأجهزة أو العدد الميكانيكية التى صممها بن سهل بهدف رسم المنحنيات الثلاثة ـ كما هو الحال بالنسبة للأنظمة التى صممها أسلافه بهدف رسم المكافىء والقطع الإهليلجى ـ تستخدم خواص البصريات لتلك المتحنيات؛ خاصية البؤرة الموجهة للقطع المكافىء وخاصية ذوى المحروقين للقطع الإهليلجى، وكذلك البؤرتين وطول المحور العابر للقطع الزائد (MF - MF = Za, ave Fet F, les Foyers Zala langueur de l'axe transverse) هذا الجهاز الذى صنعه ابن سهل مختلف عن جهاز آخر تم تصميمه واستخدامه من قبل علماء الرياضيات أمثال السجزى والكوهى بهدف إقامة آلات رصد (الساعات الشمسية والأسطرلاب)وبهدف رسم المنحنى المخروطى منذ تعريفه كقطاع مسطح لمخروط الدوران.

إذن هذا هو الدور المنوط بالشىء المصنوع ـ المرآة أو العدسة ـ فى تطبيق علم الرياضيات، فهو يتلقى البنيات الهندسية الضرورية للتركيز المحرقى للضوء لكى يصل إلى الهدف التطبيقى ألا وهو الاحتراق. هذا التفاعل بين علمى الرياضيات والبصريات يمكن تفسيره بمفردات لغة اليوم باعتباره إقامة للنماذج. والواقع أن علم الرياضيات يسمح بإقامة نماذج كما يسمح بالإجابة على متطلبات تطبيقية كالاحتراق عن طريق مصدر بعيد أو قريب. فى هذه المعرفة التى يتم تحصيلها عن طريق إقامة نماذج، فإن الوظيفة المثلى للظاهرة التى نحاول تكوين مفهوم عنها أقل من العناصر التى تحتويها الظاهرة ذاتها، وهو الوضع الذى نتج عن هذا التساؤل التطبيقى لمعرفة التركيز المحرقى، وهذا لا ينطبق على أى ضوء بل فقط على الضوء المتشر أيا كان مساره؛ مواز للقوس فى حالة القطع المكافىء والقطع الزائد، أو المنحدر من البؤرة بالنسبة للقطع الإهليلجى أو من جزئين من السطح الزائد

لنفس المحور فى حالة العدسة ثنائية التحدب. أخيرا، فمهما كانت حدود هذه المعرفة، لا يبقى سوى تطبيق علم الرياضيات هو الذى قدم زخما كبيرا بالنسبة لدراسة الخواص الانكلاستيكية للمرايا والعدسات كما ساعد على تطور هندسة المخروطيات.

٢ ـ اللوغاريتمات الجبرية والوصف الكمى

إن الأداة التقنية منوط بها دور مختلف هذه المرة؛ فهى أداة سهلة للقياس يجب أن توفر لنا نتائج رقمية. بالنسبة لعلم الرياضيات هى لوغاريتمات جبرية يجب أن تتيح وصفا كميا للظاهرة.

تقترب هذه المحاولة فى هذه العصور من علم الفلك إلى درجة التطابق، إن أجهزة قياس عالم الفيزياء مأخوذة من أجهزة عالم الفلك أو اتخذتها نموذجا لها، ومن ذلك على سبيل المثال مساطر الارتفاع والكاسرات والوريقات. ولم يكن أمرا نادرا أن يذهب عالم الفلك إلى حد استخدام اللوغاريتم الخاص بعالم الفلك كما سنرى. والمثال الأوضح هنا هو أن يكون الفيزيائى هو نفسه الفلكى كما هو الحال بالنسبة لبطليموس أو بن الهيثم، ولكن يظل هناك اختلاف يتعذر تبسيطه بين كل من الفيزيائى والفلكى. فعالم الفيزياء يصطنع وضعاً تجريبياً يجزئ العوامل التى سيتم قياسها عن طريق الأداة أو الجهاز، وهو وضع مختلف جداً عن الملاحظة الفلكية، وهذا الوضع التجريبى وحده هو الذى يشكل الوجود الظاهر للظاهرة محل البحث. وقد قدم لنا الكتاب الخامس فى علم البصريات لبطليموس من قبل مثلا لهذا النموذج الخاص بتطبيق علم الرياضيات والأداة هنا هى تلك التى صنعها من أجل قياس الانكسار بين وسطين: هواء ـ ماء، هواء ـ زجاج، ماء ـ زجاج. ففى كل حالة نقوم بالقياس للتوصل إلى خط التلاقى المتعدد من ١٠° ـ صفر° و ٩٠° مستبعد ـ زوايا الإنكسار، وندون النتائج الرقمية فى جدول، وفيما يلى مثال لحالة الانكسار من الهواء إلى الزجاج:

i	10°	20°	30°	40°	50°	60°	70°	80°
r	1°	13° 1/2	19° 1/2	25°	30°	34° 1/2	38° 1/2	42°

ونلاحظ مباشرة أن الاختلافات متتابعة هى كما يلى:

6° 1/2   6°   5° 1/2   5°   4° 1/2   4°   3° 1/2

وأن الاختلافات فى الجدول الثانى (r) ثابتة ومساوية للمقدار (1/2°)

ومنذ فترة طويلة لاحظنا ـ جوفـى Govi ـ أن قيمة زوايا الانكسار ليست هى القيمة المعطاة عن طريق التجربة، ولكن تم تصحيحها عن طريق بطليموس. بعبارة أخرى فإن هذا الأخير عدل النتائج تعديلا طفيفا لكى يبرر دقتها.

وبعد نوجـيباور o. Neugebauer كتب لـوجين A. lejeune أن هذه الطريقـة لضبط السلاسل الرقـمية والتى تم التـوصل إليها عن طريق الملاحـظة كانت مألوفـة لعلماء الفلك البابليـين. إذن فهذه الطريقـة التى لم يقم بطليموس بصياغتها التى توصل إليـها الفارسى وكيلر والتى يمكن أن تعاد كتابتها هكذا: زاوية الانحراف

$$F(i) = \frac{d}{i} = \frac{110 + i}{400} \quad \text{Avecd} = i - r$$

لم تكن هذه الطريقة قد ظهرت فى عهد بطليموس ولكنها ظهرت فى عهد بن الهيثم، وهذا الأمر الأكثر مفاجئة إذا ما كنا نضع التعديل المكتمل نصب أعيننا ولذلك أسباب عديدة منها اثنان لهما أهميـة هنا؛ من ناحية استمر ابن الهيثم فى الاسـتعانة بعلاقات الزوايا بدلا من تطبـيق قانون سنيليـوس Snellius غير أنه عبـر عنها عن طريق سلفه بن سهل، ومن ناحية أخرى فإن اكتشافـه الخاص بالزيغ الكروى حث ابن الهيثم ومن بعده خلفائه ـ بالرغم من عدم الشـقة فى القيم الرقـمية ـ إلى البـحث عن وصف كمى، وبمعنى أدق فـإنه بهدف الحصول على هذا الوصف فإن خليفتـه ومفسره الفارسى (توفى فى عام ١٣١٩) توصل إلى بحث كمى لم يكن هناك ما يضاهيه لمدى طويل.

كان الفارسى يتبع هدفـا واضحا ألا وهو إيجاد لوغاريتم يمكن أن يعبـر عن استقلال وظيفى بين زوايا السقوط وزوايا الانحـراف من أجل طرح قيم الانحراف لأى خط تلاقى، مع الأخذ فى الاعتبار وسطين محـدودين إذن فهو يقسم النسـبة [go و o] إلى اثنـين [٤٠ وo] و [go و ٤٠]، ويقارب الدالة $f(i) = d/i$ عن طريق دالة مماثلة لـ [go و ٤٠] ـ كما نجد نفس الشىء عند بطليموس ـ وعن طريق دالة مـتعددة المخارج من الدرجة الثانية لـ [٤٠ و o]؛

$$F(i) = \begin{cases} \dfrac{18000 + 265\,i - i^2}{72000} & \text{Sur } [0^\circ, 40^\circ] \\[2ex] \dfrac{110 + i}{400} & \text{Sur } [40^\circ, 90^\circ] \end{cases}$$

بعد ذلك يقوم بتوصيل خطى التوليـد بافتراض أن الاختلاف الأول هو نفسـه فى نقطة $i = 40$: أو بعبارة أخرى بأن نفترض أن المنحنيات محرقة فى هذه النقطة.

فى هذه الحالة فإن الـلوغاريتم الذى طبقه الفارسـى هنا يأتى من علماء الفلك. فنحن نصادفه فى منتصف القرن العاشر عند الخازن، كما أنه مستخدم أيضا من قبل علماء الفلك والرياضـيـات بعـد ذلك عند الكاشى (توفى فى عـام ١٤٢٩) ويمكن إعـادة كـتـابة هذا اللوغاريتم للتوليد هكذا:

XE $[X_{-1},X]$, $Y_{-1}=F(X_{-1})$, $Yo=F(X_{\circ})$ et

$Yp = F(Xp)$ Connues, les Interralles $[Xk - 1,Xk]$

Pour K = o,1,...P égaux. On Veut Calculer F

Pour X1,X2,... X p -1.

فلنفترض Posons

$\Delta y_k = y_k - y_{k-1}$ et $m(\Delta y_k) = \dfrac{y_p - y_o}{p}$

Si L'on Suppose Paccroissement d'order 1 Constant et Egal á la Moyenne Arithm étique Sur $[X_{\circ}, Xp]$, On a L'interpolation Lineair (1) $Yk = Yo + km(\Delta y_k)$ Pour K = o,1...,p.

Mais si $m\,\Delta y_k = \Delta y_{-1}$, on enuisage une Inter - Polation du Second Order.

Ainsi, dans la méthode d'al - Kháshi, on Definit un nombre e, Correction Moyenne

$$e = \frac{m(yk) - \Delta y -1}{q} \quad \text{avec} \quad q = \frac{p+1}{2}$$

et on Suppose Que

$\Delta^2 y_k = \Delta y_{k+1} - \Delta y_k = e,$

Pour Tout K, K = o,1..., P, L'accrissement D'ordre 2 est alors Constant et On Prendra

$\Delta ym = \Delta y_{-1} + (m+1)e,$

il vient

$$y_k = yo + \sum_{m=1}^{k-1} \Delta ym,$$

D'oú

$$(2)\ yk = uo + k\,\Delta y -1 + \frac{k(k+1)}{2}\,e,$$

il est evédent que, Pour K = p, on Retrouve yp.

Revenons Maintenent au Calcul de F (i) Chez al - Fárisi

Pour iE [40°, yo°], Dirisé en Intervalles égaux de 5°, al - Farisi Calcule

L'accraissament Mayen Sur un Intervalle D'amplitude 5°, et Trauve

$m\,(\Delta y_k) = 45'' = \frac{1}{80}$

Or

$F\,(40°) = y_\circ = \frac{3}{8}$ et $k = \frac{i - 40}{5}$, la formule

(1) Donne alors

$F\,(i) = \frac{110 + i}{400}$ la Relation de Ptolémée

Pour i E [o°, 40°], Posons

$X\,-1 = 45°,\ X_\circ = 40°,\ Xp\ O°$ et $k = \frac{40 + i}{5}$

AL - Farisi Pose $\Delta y_{-1} = 45'' = 1/80$, Qui Etait la Valeur Moyenne Précére, et Remarque que Δy_{-1} Différe de la Moyenne Sur L'intervalle [O°, 40°], que est

$m = (\Delta y_k) = 56$ "15". Il en Deduit

$e = \frac{5}{7200}$

et la Formule (2) se Réécrit Avec yk = F (i)

$F\,(i) = \frac{1}{4} + \frac{265}{72000} - \frac{j\,2}{72000}$

وهكذا نرى أن الفـارســى مـعـين طريقــة علمــاء الفلك المطيـقة وفـقـا لمتطلبـات المعطيــات الفيزيقيــة .

وبذلك استخدام الفارسى ـ مثله مثل بطليمـوس ـ اللوغاريتمات الرقمية بهدف تقديم وصف كمى للظاهرة. ومع ذلك فإن طريقته لا تتـداخل مع طريقة سلفه ورياضيـاً تعد هذه الطريقة أكثر تقدمًا وجودة كما أنها تتبع هدفًا مختلفا؛ فالفارسى لا يهدف ـ كما كان الحال بالنسبة لبطليـموس ـ إلى وضع سلـسلة من القيم الرقمية التى تم الحـصول عليها عن طريق الملاحظة فى تعاقب رياضى. ولا تـستند طريقة الفارسى فى مـجملها إلا على مـلاحظتين متعلقتـين بزاويا السقوط (40° et 50°) وعلى التوقـعات F (i) فى مقـاونة مع $\frac{1}{4}$ [F (i)

ومــــع $\frac{1}{2}$ = [F (i) °90 من أجل تحـديد الاخـتلاف الثـانى على نسبـة [O°, 40°]

واستخدم الفارسى الاختلاف الأول بين (O °et 45) والذى توصل إليه عن طريق اللوغاريتم الخاص له والمتعلق بنسبة [°40, °90]. إذ أنه من خلال هاتين الملاحظتين توصل الفارسى إلى إن كل القيم واثقة فى حساب مهمة التنبوء فى تقارب شديد مع القيم غير المقاسة. كما أن الجدول الذى قدمه ـ فى كله أو جزئه ـ لم يكن مخصصا لإثبات نتائج الملاحظة الإجمالية المنظمة، ولكنه كان مخصصا لإعطاء بعض القيم التى يحددها الحساب الجبرى من خلال نتيجتين تجريبتين. إذن فهذا الحساب الجبرى ليس مجرد أداة بسيطة لبحث كمى تقريبى، بل وظفه الفارسى بمقدرة تنبؤية فى هذه الجزئية الأكثر مادية فى البصريات الهندسية لكى يقلد صيغة أرسطو.

ولكن هذه الطريقة تحفظ حدا داخليا بحيث إن الدالة المماثلة ـ مثل الدالة متعددة المخارج من الدرجة الثانية ـ ترتبط بظروف تجربة الانكسار بين وسطين الهواء والزجاج. ولا تكمن الصعوبة فى الأداة الرياضية ذاتها ولكنها تكمن فى نسق تفكير الفارسى نفسه، إنه يفكر فى حدود خاصة بفئة معينة من المعطيات التى يمكن ملاحظتها دون أن يبحث عن مميز جوهرى لتلك الفئة عن غيرها من الفئات.

إن هذا التطبيق لعلم الرياضيات، المشروط أيضا بالظروف التجريبية، يقدم خطين معرفيين أساسيين: المعرفة البصرية المؤسسة لا يمكن التعبير عنها أبدا بلغة الأجزاء والنسب ولكن فقط بلغة الأرقام والعلاقات الجبرية. ومن جهة أخرى فإن هدف هذه المعرفة ليس أبداً التوصل لنتائج مضبوطة ولكن فقط لقيم تقريبية.

٣ ـ البصريات كوسيلة من وسائل الهندسة

اختصارا لما تقدم، فإن هذه الشكلين للتفاعل بين الرياضيات والبصريات يجسدان كل الاختلاف بين طريقتين لتطبيق الرياضيات. والمؤكد أن كلا من هذين الشكلين لم يصدرا عما يسمى اليوم «بنشأة النماذج»، ولكن هذه الوحدة فى المسار لا يمكن لها أن تطمس الاختلافات العميقة التى تفصل بين هذين النموذجين للتفاعل بين الرياضيات والبصريات.

فمن الواضح أن نماذج المرايا والعدسات متعلقة بشىء مصنوع ويجب أن تباشر وظيفة محددة ألا وهى الاحتراق. وبالرغم من الاختلافات بين هذه النماذج، ففيما يخص

نموذجى بطليموس والفارسى بوجه خاص فإنهما يستمدان شرعيتهما من تلك المعطيات الرقمية المقدمة كنتائج للقياس أو كمحصلات لنظرية الإنكسار نفسها.

فى نموذج المرايا أو العدسات يهدف العالم إلى التأسيس والفهم فى ذات الوقت، أو لنقل التأسيس من أجل الفهم، وبذلك يقوم النموذج مقام الذاكرة العلمية والموجه للإجراءات.

ويظهر النموذج لدى كل من بطليموس والفارسى كدليل رمزى لتبعية وظيفية؛ إنه إذن إعداد مؤقت يسمح بالتوصل إلى صيغة لقانون يحدد هذه التبعية. لكن على حين أن هذا النموذج الأخير أكثر ثراء على الصعيد المعرفى، فقد اتضح أن النموذج الأول هو الأكثر غزارة رياضيا. على سبيل المثال فإن نموذج الفارسى أكثر ثراء على مستوى مبحث العلوم من نموذج بن سهل، ويشير هذا المعنى إلى الدخول إلى طبيعة العلاقات الجبرية، كما يشير إلى أن التقريب والمعرفة التقريبية يعدان حاليا قيما إيجابية، ويرتبط هذا المكسب بشدة بمصادر المضمون الطبيعى للنموذج وهى فقيرة فى نموذج ابن سهل. وقد استطاع ابن الهيثم أكثر من مرة تدعيم الأطروحة التى تصبح المعرفة بمقتضاها تقريبية بالضرورة، كما أكد أن هذا التوجه يجب أن يعترف به لكى يصبح معالجة الظاهرة رياضيا أمرا ممكنا معارضاً بذلك عالم الرياضيات إبراهيم بن سنان.

وفيما يتعلق بالثراء الرياضى لنماذج علماء انعكاس الضوء وعلماء انكسار الضوء والمعروفة من قبل فى عهد أرشميدس، فإنها ستؤتى ثمارها فى القرن العاشر، وكذلك فى القرن السابع عشر فى تنمية هندسة المخروطيات. إلا أن هذا ليس هو المكسب الرياضى الوحيد من هذا التقليد، وسوف أبرز باختصار شديد المكسب الثانى. أريد أن أتحدث عن مساعدة فعالة أو نظرية على الأقل لعلم البصريات، وذلك بهدف معرفة الخواص الإسقاطية للأشكال. إن استخدام خواص علم البصريات من أجل فهم الموضوعات الرياضية كما هو الحال فى النموذج الثالث للتداخل بين علمى البصريات والرياضيات فى العلمين اليونانى والعربى، وهو الذى التزمت به هنا.

هذا البحث الذى لم يفطن له أحد من مؤرخى العصر الذى نهتم به هنا نجده فى القرن العاشر عند بن سهل. إن علماء الرياضيات أمثال السجانى والكوهى والسيجزى وابن سهل نفسه وآخرين استخدموا دراسة نموذج الإسقاطات، وهذا مرتبط بالبحث عن الأدوات

الفلكية (الاسطرلاب والساعة الشمسية) منذ القرن الحادى عشر، وفى الثلث الأخير من القرن العاشر اكتسب هذا النموذج استقلالية معينة بالنسبة لجذوره الأصلية ليصبح هو نفسه أحد مباحث الهندسة. ولكن علم البصريات كان حاضرا دائما، وبوجه خاص فى مجال دراسة خطوط الساعات، وعندما نفكر فى استخدام علم البصريات كوسيلة للهندسة فإن ذلك يمثل خطوة جديدة. وسنأخذ مثالين معاصرين؛ فالسجزى يبحث عن الرسم المتصل للقطع الإهليلجى. ومن بين النماذج المختلفة اتبع السجزى ذلك النموذج الخاص بإسقاط الدائرة بواسطة أشعة شمسية.

إذن يكفى أخذ حلقة وسطح مستوى، وأن نمو المحلقة فى الهواء باتجاه الشمس تبعا لأى زاوية، ولكن بدون أن تكون موازية للسطح. وبنفس الطريقة، قام الكوهى المعاصر للسجزى باستدعاء طريقة بصريةأيضا، ولكن من أجل الحصول على القطع الزائد عن محيط نصف دائرة ويثبت لعبة ورقية على مركز الدائرة، عموديا على سطح الدائرة، وسطح آخر عمودى على هذا السطح. يسقط فرع القطع الزائد عن طريق الإسقاط المخروطى لقمة اللعبة الورقية على السطح العمودى لسطح الدائرة. وهكذا، عندما يرسم مصدر الضوء نصف المحيط، تكوّن الأشعة سطحا مخروطيا لقمة اللعبة ويقطع السطح العمودى لسطح الدائرة متابعا لفرع القطع الزائد. ونحصل على الفرع الآخر بنفس الطريقة عن طريق نصف المحيط الآخر.

وهناك أمثلة متعلقة بعمل الرياضيات والبصريات حددت اتجاه تاريخ علم البصريات، منذ هندسة الرؤية عند إقليدس وحتى تكوّن علمى الرياضيات والفيزياء، وتبعا لصيغة بن الهيثم منذ تطبيق الهندسة للمعطيات المباشرة للرؤية حتى إعداد نظرية امتداد الضوء تركيبا ودلاليا وهى النظرية التى وضعت وفقا لمعطيات علم الهندسة.

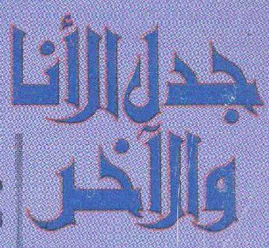
لقد تحدثنا من قبل عن هذه التطبيقات. وعن طريق الأمثلة المعروضة، كنا نود أن نوضح أن هذا العقل المعرفى متعدد الأشكال سواء بشكل تعاقبى أم تزامنى. فى هذه الحالة فإن هذه التعددية التى كشف التاريخ عنها تجبرنا بدورنا على أن نعود للتاريخ مرة أخرى لكى نسأله ونبحث فيه عن الشروط والظروف التى جعلت هذه الأمثال المعروفية ممكنة فى وقتها.

والواقع أنه يجب التخلى عن التصنيف السائد للعلوم والذى يفصل الأنظمة المعرفية للعلوم المختلفة بتميز تاريخها عن طريق حدود صارمة هى وليدة نظرة تاريخية أو

آيديولوجية مسبقة. ألم نر أن تاريخ علم البصريات وعلم الرياضيات الذين يحافظان على إقامة روابط عميقة وثابتة، هما أيضا متضامنين فى تاريخ الأدوات المصنعة أيضا؟ يجب علينا أيضا أن نتخلى عن التحقيقات الزمنية التى تحدد هذه التواريخ.

وهكذا فإن الأسئلة التى برزت من خلال البحث الحديث حول تاريخ علمى الرياضيات والبصريات التقليديين، والتى تعلم علماء التاريخ بعض اتجاهات البحث، هذه الأمثلة تطرح عليهم أيضا التحديات التى ينبغى تذليلها تاريخيا ونظريا وأيديولوجيا.

محتويـــات الكتـــاب



■ إن هذا الكتاب «حول الأنا والآخر : قراءة فلسفية وسياسية فى فكر حسن حنفى»، لمناقشة ما طرحه د. حنفى من أطروحات أثارت ولازالت تثير الجدل، بل المعارك الفكرية، يعنى أن اختيارنا منصب على طرح القضايا المثارة فى الكتابات الفلسفية العربية المعاصرة، فليس حسن حنفى مفكراً أكاديمياً أو أستاذاً جامعياً فقط، لكنه مفكر صاحب رؤية تثير من الاختلاف والحوار والجدل أكثر من الاتفاق أو تقديم حلول نهائية حاسمة. وهذا الحوار والجدل يثرى نقاشنا الفلسفى.

إن حنفى بكتاباته وحركته طرح الكثير من القضايا التى أثارت العديد من نقاط الاختلاف بينه وبين مفكرين ينتمون إلى تيارات فلسفية متباينة مما جعلنا نطرح سؤالاً أساسياً تواكب مع رغبتنا فى تكريم حنفى تكريماً فلسفياً بمناسبة بلوغه العام الستينى فبراير ١٩٩٥، والسؤال هو كيف يكون التكريم الحقيقى لمفكر ولأفكاره؟ السؤال عن الكيفية والمنهج انطلق من تفكيرنا فى الطريقة التى نراها أنسب فى التعامل مع المفكرين، ليس المدح والتقريظ والمجاملة والدفاع، فهذه الوسيلة يقوم بها الاتباع وتسيئ إلى المفكر القادر من وجهة نظرنا على بيان أفكاره وإيصالها للناس والدفاع عنها. ولسنا أتباعاً لحنفى رغم أن بعضنا من تلاميذه وحواريه ومحاوريه، وتشهد مجالسنا العلمية جدلاً ونقداً وهجوماً على بعض ما يطرحه قد يكون أكثر حدة من كثير مما وجه إليه من نقد، وهو بالتالى كمفكر عربى معاصر يمتلك أدواته ويمتلك القدرة على التعامل بها، وهو أقدر من أى فرد آخر على طرح قضاياه والدفاع عنها. ومن يتابع سيمنار الاثنين بقسم الفلسفة بآداب القاهرة، يدرك ذلك جيداً
العلمية الجادة، الحوار المعرفى المستنير، نقد الجيل
الباحثين للأستاذ. وهذا النقد العلمى يختلف ع
والرفض والتكفير والاستبعاد الذى كاد أن يصبح س
لبعض من يرفضون الفكر والحوار فيلجئون إلى التفك
وليست مهمتنا هنا الرد على هؤلاء.